# العلامة في التراث اللساني العربي

## ـ قراءة لسانية و سيميائية ـ

أ.د. أحمد حساني

مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية
King Abdullah Bin Abdulaziz Int'l Center for The Arabic Language



دراسات (١)

العلامة في التراث اللساني العربي

أ.د. أحمد حساني

## هذا الكتاب :

إنَّ نظرة عجلى في الموروث اللساني العربي تهدي بيسر إلى أنَّ العلامة بعامة والعلامة اللسانية بخاصة قد حظيت بتدارس أوفر لدى أسلافنا على اختلاف الحقول العلمية التي ينتمون إليها ، وتعدد الاتجاهات والمشارب الفكرية التي يتصدرون منها، وهو الأمر الذي أدى إلى توافر تراكم رصيد مرجعي يمكن لنا اعتماده لاستكشاف البعد النظري والإجرائي لمبحث العلامة في الموروث الفكري العربي،ومحاولة سبر هذا الرصيد سبرًا عميقًا لمعرفة حدود قدراته للإسهام في اكتمال النظرية اللسانية والسيميائية العالمية.

لقد استقطبت العلامة بمفهومها ومنطوقها الجدل الفكري والمذهبي الذي كان يثار حول سبل فهم النص المقروء ، سواء أكان هذا الفهم نقليًا أم عقليًا ، فهو في كلتا الحالتين كان يمدهم بالوسائل الكفيلة لإيجاد المسوغات الكافية لتوجهاتهم الفكرية وآرائهم المذهبية . فكانت الدلالة حاضرة حضورًا دائمًا في جدالهم وحجاجهم بوصفها عملاً عقليًا ؛ لأنَّها تلازم ذهني بين شيئين أحدهما حاضر والآخر غائب .

من هذا المنطلق تعامل الفكر العربي مع العلامة من حيث هي بديل لإحضار الغائب ، سواء أكان ذلك بالقياس العقلي أم بالخبر التصديقي.مما أدى إلى توافر زخم معرفي يمكن لنا اعتماده، والاستمساك به، واستثماره لترقية الوعي المنهجي في الثقافة اللسانية والسيميائية العربية المعاصرة .

أ.د.أحمد حساني

## هذه السلسلة:

هي واحدة من السلاسل العلمية التي ينشر (مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية) من خلالها النتاج العلمي الخادم للغة العربية في مختلف المجالات، ويسعد بالمشاركة فيها مع الأساتذة المؤلفين الذين يطرحون عنوانات لافتةً للنظر، مسهمةً في تطوير البناء المعرفي اللغوي . ويشيد المركز بجهودهم، ويشكرهم على ما تفضلوا به من التزام علمي لا يستغرب من مثلهم، بدءا بالجهد التأليفي، ثم الجهد التحريري، وانتهاء بمراجعة الكتاب قبل الطباعة.

ومن فضلة القول أن نشير إلى أن الآراء الواردة في هذه السلسلة لا تمثل رأي المركز بالضرورة، ولكنها من جملة الآراء العلمية التي يسعد المركز بإتاحتها للمجتمع العلمي وللمعنيين بالشأن اللغوي لتداول الرأي، وتعميق النظر .

ويحرص المركز على التواصل مع الباحثين لتلقي النتاج البحثي الرصين وفق أولويات النشر في المركز ولائحته المنشورة : (http: / /kaica.org.sa /page /5) .





9 786039 064046



مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية
King Abdullah Bin Abdulaziz Int'l Center for The Arabic Language
ص.ب ١٢٥٠٠ الرياض ١١٤٧٣
هاتف:٠٠٩٦٦١١٢٥٨٧٢٦٨ - ٠٠٩٦٦١١٢٥٨١٠٨٢
البريد الإليكتروني: nashr@kaica.org.sa




دراسات

١

# العلامة في التراث اللساني العربي

## -قراءة لسانية وسيميائية-

المؤلف أ.د أحمد حساني









# العلامة في التراث اللساني العربي

## -قراءة لسانية وسيميائية-

**المؤلف أ.د أحمد حساني**

المملكة العربية السعودية - الرياض
ص.ب ١٢٥٠٠ الرياض ١١٤٧٣
هاتف:٠٠٩٦٦١١٢٥٨٧٢٦٨ - ٠٠٩٦٦١١٢٥٨١٠٨٢
البريد الإليكتروني: nashr@kaica.org.sa


الرياض
الطبعة الأولى
1436هـ - 2015م

ح/ مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ١٤٣٦هـ.
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
حساني، أحمد
العلامة في التراث اللساني العربي- قراءة لسانية وسيميائية، ١٤٣٦هـ
.. ص؛ .. سم
ردمك: ٦-٤-٩٠٦٤٠-٦٠٣-٩٧٨
١-العلاماتية ٢- اللغة- فلسفة أ. العنوان
ديوي ٤٣، ٤٠١ ١٤٣٦/٣٧٠٧
رقم الإيداع: ١٤٣٦/٣٧٠٧
ردمك: ٦-٤-٩٠٦٤٠-٦٠٣-٩٧٨




www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
الهاتف:4562410 الفاكس:4561675
للتواصل والنشر:
info@wojoooh.com
www.facebook.com /wojoooh
@wojoooh1











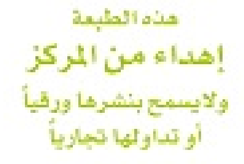



# مقدمة

إنَّ نظرة عجلى في الموروث اللساني العربي تهدي بيسر إلى أنَّ العلامة بعامة والعلامة اللسانية بخاصة قد حظيت بتدارس أوفر لدى أسلافنا على اختلاف الحقول العلمية التي ينتمون إليها، وتعدد الاتجاهات والمشارب الفكرية التي يتصدرون منها، وهو الأمر الذي أدى إلى توافر تراكم رصيد مرجعي يمكن لنا اعتماده لاستكشاف البعد النظري والإجرائي لمبحث العلامة في الموروث الفكري العربي،ومحاولة سبر هذا الرصيد سبرًا عميقًا لمعرفة حدود قدراته للإسهام في اكتمال النظرية اللسانية والسيميائية العالمية.

لقد استقطبت العلامة بمفهومها ومنطوقها الجدل الفكري والمذهبي الذي كان يثار حول سبل فهم النص المقروء، سواء أكان هذا الفهم نقليًا أم عقليًا، فهو في كلتا الحالتين كان يمدهم بالوسائل الكفيلة لإيجاد المسوغات الكافية لتوجهاتهم الفكرية وآرائهم المذهبية. فكانت الدلالة حاضرة حضورًا دائمًا في جدالهم وحجاجهم بوصفها عملاً عقليًا؛ لأنَّها تلازم ذهني بين شيئين أحدهما حاضر والآخر غائب.

من هذا المنطلق تعامل الفكر العربي مع العلامة من حيث هي بديل لإحضار الغائب، سواء أكان ذلك بالقياس العقلي أم بالخبر التصديقي. ما أدى إلى توافر زخم




معرفي يمكن لنا اعتماده، والاستمساك به، واستثماره لترقية الوعي المنهجي في الثقافة اللسانية والسيميائية العربية المعاصرة.

انصرفت جهود الدارسين الأقدمين إلى مبحث العلامة ودرسوها من وجهين:

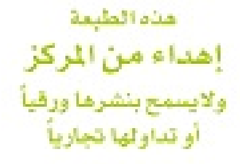
أ ـ من حيث هي حقيقة ثابتة تحمل خصوصياتها التركيبية والدلالية والتداولية في ذاتها، فأحاطوا بها بحثًا يفي بمجالها الإدراكي، فدققوا المصطلح، وضبطوا الحد وعدَّدوا الخصائص، وفرَّعوا الأصناف، وكان ذلك بالنظر إلى العلامة في إطار نظامها اللساني الذي يحتويها، ويمنحها قيمتها الإبلاغية والتواصلية،ويضفي عليها شرعية التداول.

ب ـ من حيث هي حقيقة متحولة، مجازًا وتأويلاً، وكان ذلك بإدراكهم الواعي لحركة العلامة في مجالها الدلالي الذي لا يمكن الإمساك به على نحو لا يبقي ولا يذر؛ لأنَّه فضاء مفتوح، فإذا هي تنتقل من حقل إلى آخر، وقد يعسر علينا ضبط هذا الانتقال والتحول إلا باصطناع قرائن وضوابط مستنبطة من طبيعة الاستعمال اللساني نفسه.

وإذا ما تأملنا مليًا تصور أسلافنا للعلامة من حيث هي حقيقة متحولة ندرك لا محالة أنَّ التحول في نظرهم يكون بالنظر إلى طرفي الخطاب من حيث الإرسال والتلقي؛ فالطرف الأول هو المخاطِب في خروجه عن المألوف باصطناعه العدول المجازي لغرض إبلاغي يقتضيه السياق اقتضاء، والطرف الثاني هو المخاطَب أو المتلقي في لجوئه إلى الإجراء التأويلي، لينصرف ذهنه من الدلالة النصية الظاهرة إلى الدلالة المؤولة الخفية.

اعتمدنا لتحقيق الأهداف العامة والخاصة لهذه الدراسة طريقة استقرائية تنطلق بدءًا من الفرضيات التي تكون الإشكالية العلمية والمنهجية التي يمكن اختبارها بمعاينة المدونة التي انتقيناها، وحدَّدنا عناصرها، وجمعنا شواردها، وشملنا هواملها، برؤية علمية مجردة من أي نزعة ذاتية، فكانت المقاربة موضوعية تفيد من المنهج الوصفي أحيانًا، ومن المنهج التاريخي أحيانًا أخرى، وفي كلتا الحالتين كنا نلجأ إلى التأويل لتحقيق الأغراض العلمية والمنهجية العميقة.

بهذا التنوع الفكري نكون قد ركبنا ــ كما قال الأوائل بشأن كتاب سيبويه ــ بحرًا عميقًا يموج بعضه في بعض بتعدد الاتجاهات الفكرية، واختلاف المذاهب الدينية وتباين المدارس والفرق، وليس من اليسير القبض على المتشابهات، ورصد المتناقضات، وضبط






العلل والمعلولات، وتعقب الحجج والبراهين، وسبر الجواهر والأعراض، وامتلاك المفاهيم والاصطلاحات، وتجاوز الخلافات الفكرية والمذهبية باطراح بعضها واسترفاد بعضها الآخر. فقد استهلكت منا هذه الدراسة جهدًا مضنيًا، ووقتًا طويلاً؛ فكان عملاً عسيرًا خضنَا غماره بتؤدة، ودخلنا معتركه بتجلد طالبي العلم وهدوء رواده، فذللنا عوائقه، ووطأنا مسالكه، ووردنا مشاربه. فبلغنا الأرب وحققنا الفائدة التي ابتغينا، كما تمثلناها وتصورناها، ولغيرنا من الباحثين الحق في أنْ يقف عندها محاورًا وناقدًا، أو لينصرف عنها إلى ما سواها ليواصل الدأب ويضيف الجديد.

اعتمدنا في ضوء الفرضيات التي تشكل المنطلقات المنهجية لهذه الدراسة طريقة تقسيمية، وفق مقتضيات العلامة نفسها، من حيث هي ثابت من جهة، ومتحول من جهة أخرى. أفردنا للثابت منها ثلاثة أقسام متعاقبة منهجيًا ومتكاملة معرفيًا:

أمَّا القسم الأول من الثلاثة فارتأينا أنْ نجعله أرضية تأسيسية فخصصناه للقراءة في الأسس والمفاهيم وهو يتكون من فصلين اثنين:

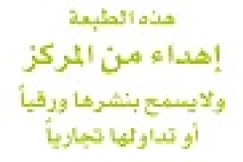
تناولنا في الفصل الأول شرعية القراءة ومرجعية الأسس الفكرية والمنهجية التي يرتكز عليها تصور العلامة لدى الأقدمين، من حيث علاقتها بالدلالة وصلتها بمفهومي الشاهد والغائب، هذه الثنائية التي تكون أرضية صلدة يقوم عليها منهج التفكير في التراث الفكري العربي باعتماد سبيلين للوصول إلى المعرفة اليقينية؛ سبيل الخبر أو النقل، وسبيل القياس أو العقل. فكان لا مناص لنا حينئذ من أنْ نتطرق بالتفصيل إلى الوسائل التي تحقق هذا الغرض، وهي الآية والبيان والاعتبار، فاتخذنا هذه المفاهيم سبيلاً موطئًا لمعرفة تصور الأقدمين للمجال الإدراكي للعلامة.

وتناولنا في الفصل الثاني المفاهيم والاصطلاحات التي تكون المحيط السيميائي لمصطلح العلامة؛ لأنَّ مفهوم العلامة في العرف الاصطلاحي العربي يتجاور مع مفاهيم تشاركه في الدلالة على إحضار الغائب، فكان لابد لنا من أنْ نمكث طويلاً عند الأمارة والدليل والسمة والسيما والسيمياء والسيماء. ثم انصرفنا، بعد تدبر وطول نظر وتفكر، إلى مفهوم العلامة، فتعقبنا مساره، وتبحثنا مجاله ومنشأه ومآله، وجعلناه بأدلة نقلية وعقلية مقابلاً لمفهوم Signe /Sign في الثقافة اللسانية المعاصرة.

وأمَّا القسم الثاني فكان لتصنيف العلامات اللسانية عند الأقدمين، ويتكون هذا








الفصل بالضرورة من فصلين: خصَّصنا أحدهما للدلالة من حيث المفهوم؛ فتتبعنا تصور الأقدمين لمفهوم الدلالة وصلتها بالعقل وتفريعاتها المختلفة، ثم انصرفنا إلى التبحث في مكونات العلامة؛ فتطرقنا إلى ثنائية الدال والمدلول، وعلاقة العلامة بالمرجع. أمَّا الفصل الثاني من هذا القسم فكان مبحثًا شاملاً لتصنيف العلامات اللسانية من حيث الإجراء، فعرضنا فيه التصنيف بالنظر إلى العلاقات الآتية:

١ ـ من حيث العلاقة النسبية بين الدال والمدلول.

٢ ـ من حيث الطابع الاجتماعي للعلامة .

٣ ـ من حيث نوعية الدال .

٤ ـ من حيث العلاقات الإدراكية بين الدال والمدلول.

٥ ـ من حيث انتقال الذهن بين الدلالات المحتملة .

وعالجنا في القسم الثالث نظام العلامات وخصائصها؛ فكان لابد من أنْ نفرد فصلاً للنظام اللساني بالوقوف على طبيعة الحدث اللساني وعلاقته بالإنسان والمجتمع، وانتهى بنا مآل التبحث إلى مقاربة مفهوم البنية أو النظام لدى المفكرين العرب الأقدمين.

وتناولنا في الفصل الثاني خصائص العلامة اللسانية كما تصورها الدارسون الأقدمون؛ وهي القصد والخطية والاعتباطية والتركيب. بهذه الأقسام الثلاثة أنهينا بحثنا للعلامة من حيث هي ثابت؛ أي العلامة في حد ذاتها من جانب المفهوم والمكونات،والتصنيفات، والنظام، والخصائص .

ثم اتخذنا معاجًا آخر، فنحونا نحو العلامة من حيث هي متحول؛ أي الجانب الانزياحي في العلامة من جهة العدول المجازي، بالنظر إلى المخاطِب، ومن جهة الإجراء التأويلي بالنظر إلى المتلقي. وخصَّصنا لهذا المبحث قسمين: (القسم الرابع والخامس) :

تناولنا في القسم الرابع العلامة بين اطراد الحقيقة والعدول المجازي، ويتكون هذا القسم من فصلين: تطرقنا في الفصل الأول منه إلى صلة العدول بالاتساع الدلالي الذي التفت إليه أسلافنا، في أثناء تعاملهم مع الخطاب، وشاع في عرفهم الاصطلاحي، وهو

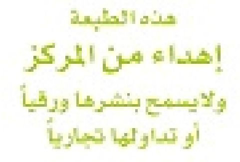
الأمر الذي جعلنا نتعقب المسار الذي سلكه مفهوم المجاز بدءًا من مرحلته الجنينية إلى اكتماله واكتسابه شرعية الوجود في الثقافة البلاغية العربية.

وتطرقنا في الفصل الثاني إلى العدول عند علماء الأصول، وقد يجد هذا المبحث مسوغًا له في أنَّ علماء الأصول كانوا أحرص الناس جميعًا على ضبط سبل الدلالة، نصاً وتأويلاً، وحقيقة ومجازًا، الأمر الذي جعلهم ينشغلون كثيرًا، ويبالون بعلوم اللسان العربي، فكان حرصهم شديدًا على وضع الضوابط، واسترفاد القرائن، لتجويز العدول ورفضه حسب سياقات الخطاب الافتراضية ومقتضيات النص المقروء. فتركوا بذلك آراء صائبة شدتنا إليها شدًّا، فاكترثنا بها، ووقفنا عندها كثيرًا لجلوة خباياها واستقراء عناصرها المعرفية والمنهجية. فألفينا زادًا علميًا وافرًا يمكن لنا أنْ نعوِّل عليه لإيجاد الأصول العلمية لنظرية دلالية عربية أصيلة.

أمَّا القسم الخامس، فكان للعلامة بين ضرورة النص وإمكان التأويل، وهو يتكون أيضًا من فصلين؛تطرقنا في الفصل الأول لقضية شغلت بال العلماء الأقدمين كثيرًا، على اختلاف المذاهب الفكرية التي ينتمون إليها، وهي قضية الوضوح والغموض أو التجلي والخفاء، فارتأينا أنْ نعالج هذه القضية بدءًا؛ لأنَّ لها صلة بالتفسير والتأويل. ولهذا الغرض بحثنا مجال الوضوح، فتعرضنا إلى النص والظاهر والمحكم. وبحثنا مجال الغموض فتعرضنا إلى المؤول والمجمل والمتشابه، ثم انصرفنا إلى مقاربة سبل حصول الدلالة، في نظر أسلافنا، فكان لا مناص لنا من أنْ نعالج سبيل المنطوق من جهة التجلي، وسبيل المفهوم من جهة الخفاء.

و قاربنا في الفصل الثاني الإجراء التأويلي، فبحثنا علاقة التأويل بالتفسير، وبيَّنا الفرق الاصطلاحي والإجرائي بينهما، وتطرقنا إلى علاقتهما معًا بالمنهج النقلي القائم على الرواية، والمنهج العقلي القائم على الدراية. وبحكم أنَّ التأويل عمل عقلي؛ لأنَّه في حقيقة أمره انصراف الذهن، بعد إعمال العقل، عن الدلالة النصية إلى الدلالة الخفية، فكان لامحيص لنا حينئذ من أنْ نتناول علاقة التأويل بالعقل والدليل، كما تصورها أسلافنا وأفاضوا فيها كثيرًا، لكونها ضابطًا عقليًا يحد من عشوائية التأويل الزائغ الذي رفضوه رفضًا قاطعًا وعطلوا آلياته.

كانت الكفأة المعرفية لهذه الدراسة ثرية، وطأت لنا السبيل، وهيأت لنا الطريق،




لننصرف بيسر وهدوء إلى استقراء النتائج الجزئية في نهاية كل مبحث، ثم أجملناها في حصيلة متكافئة وشاملة جامعة،وسمناها بـ :(نتائج الدراسة) ، وبها ختمناه، وبها بدأنا طريقا آخر، لقارئ آخر ولباحث آخر، يسترفدها، مستقصيًا ومستفهمًا، ليصل بها إلى حيث أوصله البحث والتنقيب.

ولايسعني في ختام هذه المقدمة إلا أنْ أسجل عظيم شكري وتقديري لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور عبد الملك مرتاض على ما أولاه من رعاية واهتمام نحو هذه الدراسة التي احتضنها في مرحلتها الجنينية بتوجيه سديد، وأخلاق علمية راقية، تعلمت منها الكثير، وكان لها الأثر الكبير في بلوغ هذا البحث ما بلغه.

والله المستعان والهادي إلى سواء السبيل

**أ.د أحمد حساني**

**دبي ٧/ ٤/ ٢٠١٤**




# مدخل
# العلامة في الدراسات اللسانية والسيميائية المعاصرة

«ليس المنطق بمفهومه العام -كما أعتقد أنني أوضحت- إلا اسما آخر للسيميائيات والسيميائيات نظرية شبه ضرورية أو نظرية شكلية للعلامات»

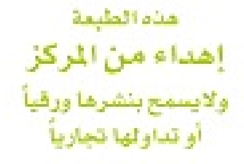
**بيرس**

«إنَّ السيميائيات قد ولدت إذن مرتين في بداية هذا القرن ومن شأن هذه النشأة المزدوجة أنْ تفسر تطور مدارس متباينة داخل العلم الوليد».

**مارسيلو داسكال**







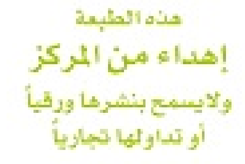

يعد اهتمام الفكر الإنساني المعاصر بوصف أنظمة العلامات، وإيجاد الآليات الكافية لتفسيرها وتأويلها، ظاهرة فكرية رافقت المنجزات اللسانية والسيميائية في الثقافة الإنسانية المعاصرة ، ويرتد هذا الاهتمام الملحوظ إلى طبيعة العلامة في ذاتها، من حيث كونها وسيطًا اجتماعيا وثقافيًا، واكب الحضارة الإنسانية في كل مراحل تحولها، فأضحت العلامات حينئذ مركز استقطاب في أي إنجاز فكري يسعى إلى مقاربة الأنظمة الدالة على اختلاف منطلقاتها اللسانية والثقافية.

وانطلاقًا من هذه الأهمية أنشأ الباحثون في حقول معرفية مختلفة يطورون المعطيات العلمية للبحث عن أنجع السبل والمسالك لاستكشاف طبيعة الآلية الدلالية التي تتميز بها أنظمة العلامات في الحياة الإنسانية، ممَّا أثرى دراسة العلامات بتكثيف نظري ظل ينمو ويتزايد، في ظل التحول الذاتي للمنوال الإجرائي لدراسة العلامات، إلى أنَّ استمد سمة النظرية المكتملة القائمة بذاتها في رحاب المنحى السيميائي المعاصر.

ومهما يكن من أمر فإنَّ العلامات مادامت بهذه الأهمية في حياة الإنسان، فلا جرم من أنْ تنصرف الجهود إلى تدارسها، وضبط مجالها من وجهة نظر اللسانيات والسيميائيات معًا؛ فتوافرت إذ ذاك نظريات وآراء متطورة شكلت في نهاية مسارها نظريات مستقلة بذاتها، اكتملت وأتت أكلها في النظرية اللسانية أو السيميائية أو هما معًا.

تعد العلامة اللسانية حينئذ عنصرًا دالاً من واقع المميزات التي تمتاز بها من بين العناصر الدالة الأخرى التي تكون شبكة العلاقات التواصلية في المجتمع البشري، ومن ههنا نضطر منهجيًّا إلى إبراز الخصائص التي تنفرد بها العلامات اللسانية، التي يمكن لنا أنْ نجملها في التتابع الآتي:

١ – إنَّ الميزة الطاغية على ما سواها التي تنفرد بها العلامات اللسانية هي الطابع النظامي أو التوليفي؛إذ تعسر علينا الممارسة الفعلية للحدث اللساني بوساطة علامات معزولة، وما كان ذلك إلا لأنَّ العلامة لا تأخذ دلالتها التواصلية إلا ضمن سياقها المألوف؛ ولهذا السبب بالذات أضحت قضية العلامة المعزولة تكوِّن إشكالية قائمة بذاتها في الفكر السيميائي المعاصر، فالعلامة اللسانية حينئذ لا توجد إلا ضمن مجموعة علامات تكون مجتمعة نظامًا معقدًا .






٢- تقتضي العلامة اللسانية بالضرورة الإلزامية وجود الدلالة بمعناها العام ؛ إذ لا نتصور وجود علامة بدون دلالة.

٣- يعد نظام العلامات اللسانية النظام الوحيد الذي يمتلك بعض الخصائص النوعية، يمكن لنا بوساطة العلامات اللسانية:

أ ـ الحديث عن الواقع الخارجي .

ب ـ الحديث عن العلامات نفسها .

ج ـ الحديث عن عدد غير محدود من أنظمة العلامات التي تشكل المحيط الطبيعي والثقافي والاجتماعي للإنسان.

٤- يسمح لنا نظام العلامات اللسانية باستخدام بنى تركيبية مؤلفة تأليفًا قواعديًا، لكن بدون القصد الى تعيين شيء جديد، أو تقديم دلالة إضافية، كإنجاز الخطاب في حالة فقدان الوعي، أو الهذيان، أو الكلام المبهم الذي يتلفظ به الإنسان عندما يصاب بكابوس أثناء نومه، أو إعادة جمل سابقة وتكرارها في سياق الحديث،أو في حالة الحشو والإطناب .

٥- يخوِّل لنا هذا النظام أيضًا استخدام ملفوظات غير مألوفة لدى المتكلم ـ المستمع الذي ينتمي إلى مجتمع لغوي معين؛ فيكون السياق هو السبيل الوحيد الذي يساعدنا على إدراك دلالتها.[١]

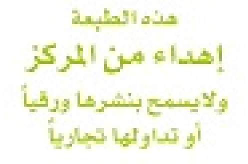
ليس من شأننا التوسع في هذا الموضوع، بل حسبنا أنْ نقول: إنَّ نظام العلامات اللسانية يمارس قوة حضورية في تفسير أنظمة العلامات الأخرى وتأويلها، بحكم أنَّ العلامات ليست بالضرورة لسانية فحسب، بل مجال العلامات فضاء مفتوح أكثر ممَّا نتصور؛ فالعلَم، والهلال، والصليب المعكوف،وبعض الحركات والإيماءات وإشارات المرور هذه كلها تشكل أنواعًا من العلامات، بيد أنَّ نظام العلامات اللسانية يعد أهمها من حيث كونه مرتكزها التفسيري والتأويلي.[٢]

1- Ducrot et Todorov: Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Ed :de Seuil,Paris 1972.,p136, 137.

2 _Voir Ibid p 136.








إذا ما تأملنا مليًا حقيقة العلامة في جوهرها نلفيها تشكل وسيطًا له القدرة الذاتية على نشر المعلومات بين أفراد المجتمع البشري؛ فهي من ثمة تقوم بدور المعادل أو المكافئ للأشياء والظواهر الموجودة في الواقع الحسي للخبرة الإنسانية، كما أنَّها أيضًا تنوب عن المفاهيم المجردة التي تدل عليها أو تحل محلها؛ فالخاصية التي تمتاز بها العلامة هي قدرتها على الاستبدال (Remplacement)، وقد يتجلى ذلك بوضوح فيما يأتي:

- تستدعي العلامات اللسانية من حيث هي صور سمعية حاضرة أشياءَ ومفاهيم غائبة عن الحس.

- تنوب الخريطة الجغرافية من حيث هي بديل حضوري عن المكان الغائب عن الحس، فهي تحل محل المكان الذي تمثله.

- تحل النقود من حيث هي علامات بديلة عن قيم مادية وأرصدة ثمينة محل القيمة أو العمل بوصفه ضرورة اجتماعية .

- تحل الإشارات العسكرية من حيث هي علامات عرفية متفق عليها محل الرتب التي تطابقها داخل النظام العسكري .[(١)]

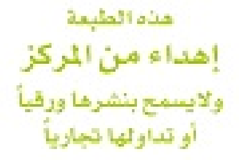
هذه الأشياء التي ذكرناها (الصور السمعية والخرائط والنقود والإشارات العسكرية) ، كلها علامات بحكم وظيفتها الاستبدالية، وقدرتها الذاتية على إحضار الغائب، سواء أكان هذا الغائب شيئًا حسيًا أم فكرة مجردة .

ترتكز الدلالة الإحالية للعلامة من حيث هي وسيلة استبدالية على التسمية أو التعيين (Désignation)؛ فالعلامة هي إحالة تعيينية للكائنات والأشياء والأفكار المجردة والحقائق غير اللسانية، سواء أكانت واقعية أم خيالية، ولذلك تنعت الإحالة (Réference) بالوظيفة التعيينية، والمرجع (Réferent) بالشيء المعيَّن الذي يمكن له أنْ يكون شيئًا ماديًا، أو مفاهيم مجردة مستقلة عن النشاط اللساني، ومن ههنا يظل المرجع دائمًا مرجعًا لعلامة معينة في سياق محدد.[(٢)]

---

١- ينظر لوتمان، مدخل إلى سيميائية الفيلم، ترجمة نبيل الدبسي، ط١، دمشق ١٩٨٩ ،ص٥ ،٦.

2- Voir P. Lerat: Sémantique descriptive, Hachette, Paris 1983., p 65.




إنَّ العلامة، بالإضافة إلى كونها وسيلة استبدالية، فهي وسيلة استدعائية بحكم دلالتها الإحالية التي تجعلها شكلاً محسوسًا يستدعي شيئًا آخر بوصفه بديلاً عنه. ويكون ذلك بالضرورة عن طريق عقد تواضعي، وهو الأمر الذي جعل بعضهم يرى أنَّ العلامة رباعية المبنى فهي إذ ذاك تتكون من أربعة عناصر :

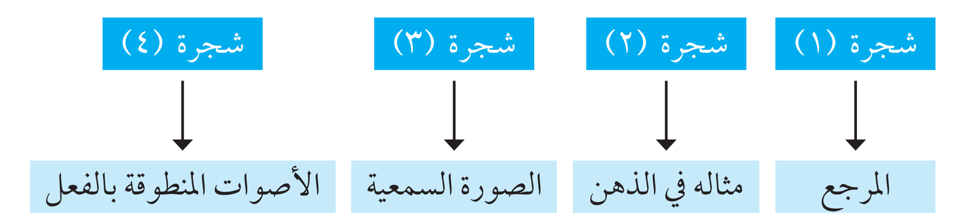
١- المرجع ( الشيء المشار إليه في الواقع) .

٢- صورة ذلك الشيء في الذهن(أي المفهوم أو المدلول) .

٣- الصورة السمعية التي ترتبط بالمدلول داخل النطاق النفسي(الدال).

٤- الشكل الصوتي المنطوق بالفعل؛ أي الأصوات بمظهرها الفيزيولوجي والفيزيائي.

يمكن لنا توضيح ذلك بالشكل الآتي:



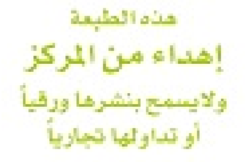

(المشار إليه) (المفهوم)

يقول بيار جيرو (Pierre Guiraud) في أثناء تعليقه على هذا الشكل: «إنَّ الشيء المسمى شجرة والشكل الصوتي (شجرة) جوهران واقعيان، وهما لا ينتميان إلى الواقع اللغوي المكون من مجموع الانطباعات العقلية».[1]

تقتضي سيرورة التبادل بين المرجع(المشار إليه) والمفهوم، بالضرورة، التقاء الصورتين (شجرة ١) و( شجرة ٢) لتحقيق عملية التواصل، ويعتمد هذا الرسم التوضيحي على مجموعة من العلاقات:

١ ـ علاقة بين المفهوم والشيء؛ أي كيفية تكوين المفاهيم التي تمثل الأشياء الواقعية وتهم هذه االقضية علم النفس ونظرية المعرفة .

١ـ بيار جيرو، علم الدلالة ترجمة أنطوان أبو زيد، عويدات، بيروت دت، ص ٣٨.




٢ ـ علاقة بين المفهوم والصورة السمعية، وهذا الأمر يهم علم النفس والمنطق واللسانيات.

٣ـ علاقة بين الصورة السمعية وشكلها الصوتي؛ تهم هذه العلاقة علم الأصوات.

٤ ـ انتقال العلامة واستقبالها؛ تهم الفيزياء وعلم الأصوات ونظرية الاتصال.[١]

كما أشرنا إليه سالفًا، أنَّ العلامة بحكم طبيعتها التواصلية والدلالية تقتضي الاستدعاء والإحالة أوإحضار الغائب، يقول Saint Augustin [٢] في سياق حديثه عن العلامة «هي الشيء الذي له القدرة على أنْ يستدعي في الذهن شيئًا آخر».[٣] فكلمة تستحضر أو تستدعي ذات مجال واسع؛ فهي قد تعني أنَّ الدلالة قد تتحقق خارج العلامة نفسها من جهة، ومن جهة أخرى أنَّ هذا الاستدعاء أو الإحضار قد يتم دائمًا في إطار ثابت وقار غير قابل للتغيير؛ صفارة الإنذار -مثلا- يمكن لها أنْ تدل على بداية القصف، فتستدعي من ههنا الحرب وقلق السكان .

تغتدي العلامة حينئذ بديلاً لشيء آخر تنوب عنه في الواقع، من حيث إنَّها كيان حسي يتضمن في ذاته كيانًا آخر غائبًا عن الحس؛ فالجانب الحسي في العلامة هو الدال، والجانب الغائب عن الحس هو المدلول، والصلة القائمة بينهما هي الدلالة.

---

١- بيار جيرو، المرجع المذكور سابقاً، ص ٣٨.

٢- هو أوغسطينوس القديس (٣٥٤ - ٤٣٠م)، أسقف هيبون إفريقيا Hippone بالقرب من Bône عنابة حاليا ـ الجزائر. من أباء الكنيسة، كان في البدء يتبع مذهب مانو(Mano)، ثم ارتد بفضل نصائح أمه وإرشادات امبروسيوس أسقف ميلانو، فيلسوف وخطيب وواعظ قاوم البدع المانية من مؤلفاته:

١- الاعترافات وهي سيرة حياته.

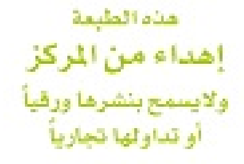
٢- كتاب مدينة الله.

وله مذهب فلسفي ينسب إليه يسمى: الأغسطينية (Augustinisme) الذ ي يقول ليس ثمة معرفة ولا حقيقة حيث لا إيمان، ويقوم هذا المذهب على التوفيق بين المسيحية والأفلاطونية، ويؤمن بالعقل الذي لا يفرق بين الحق والباطل، ويقول بالإشراق الذي يكشف الحجب، وبالاتحاد الذي يربط العبد بربه، ويرى في الحب، حب اللـه والإنسان، أحسن دافع إلى الخير والفضيلة، ويقابل بين مدينة الله أو المدينة العليا التي تسوسها الكنيسة والمدينة الأرضية (المدينة الآثمة) التي يحكمها الملوك والرؤساء الدنيويون. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٢٧.

3 – Ducrot et Todorov, op.cit, p132.










ومن ههنا فإنَّ العلامة بوصفها كيانًا قادرًا على إحضار الغائب لتحقيق الدلالة هي مؤسساتية بالضرورة؛ يستلزم وجودها استخدامها لغرض التواصل في إطار نظام معين يمتلكه كل أفراد المجموعة البشرية المستخدمة لهذه العلامات؛ لأنَّ العلامة لا وجود لها خارج المجموعة البشرية التي تستعملها. وانطلاقًا من هذا التصور يمكن لنا القول في النهاية إنَّ المجموعة المستعملة أوالممارسة للحدث السيميائي هي التي تؤسس العلامة.(١)

مما لا ريب فيه هو أنَّ مركز الخلاف في النظريات التي تناولت العلامة يعود أساسًا إلى طبيعة المدلول الذي هو الغائب عن الحس في تصورنا للعـــلامة، فقبولنا بمصطلح علامة هو في الوقت نفسه قبولنا بالمقابلة:

١- دال / مدلول.

٢- حسي/ غيرحسي.

٣- حاضر/ غائب.

يتبين من هذه المقابلة أنَّ المدلول منعدم الوجود خارج علاقته بالدال الحامل المادي له؛ فهو لا يوجد لا قبله ولا بعده، فهي حركة واحدة تفضي بالضرورة إلى ثنائية متلازمة يعسر الفصل بين طرفيها.

يشكل المحيط الثقافي والاجتماعي للإنسان شبكة كثيفة من العلامات الدالة التي تحقق إنسانية الإنسان في هذا الكون ؛لأنَّ الأمر الذي لا يغيب عن أحد هو أنَّ الإنسان محاط بفئتين من الأشياء التي لها وجود عيني؛ فئة ذات وجود مباشر؛ أي دلالتها في وجودها، فهي لا تنوب عن شيء آخر. وفئة أخرى دلالتها في وظيفتها الحالية؛ أي أنَّها بديل لوجود آخر خارج عن ذاتها.

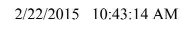
يقول لوتمان(٢) في هذا السبيل: «يعيش الإنسان محاطًا بنوعين من الموضوعات تلك

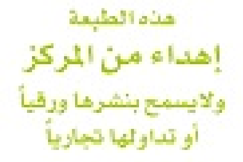
1- Ducrot et Todorov,op.cit ,p132.

٢- Iouri Lotman (١٩٢٢-١٩٩٣) أستاذ مختص في الأدب الروسي منذ عام ١٩٦٣، قام بإعادة نظر نقدية في أعمال الشكلانيين الروس والبنيويين استنادًا إلى مفاهيم باختين وجاكبسون وبارت. تنصب تحليلاته بشكل خاص على اللغة الشعرية. له: بنية النص الفنية الذي ترجم إلى الفرنسية سنة








التي تستخدم مباشرة؛ أي لا تحل محل شيء آخر، ولا يمكن لشيء آخر أنْ يحل محلها، فالهواء الذي يستنشقه الإنسان، والخبز الذي يأكله، والحياة والحب والصحة، كلُّها موضوعات غير قابلة للاستبدال، إلاَّ أنَّ الإنسان يعيش أيضًا وسط صنف من الأشياء تأخذ قيمتها معنى اجتماعيًا معينًا لا يتطابق بالضرورة مع خصالها المادية المباشرة».[١]

وانطلاقًا من هذه الحقيقة فإنَّ الأشياء التي لها القدرة الذاتية على أنْ تكون بديلاً حاضرًا ينوب عن شيء آخر غائب تقوم بدور المعادل أو المكافىء للشيء الذي تحيل إليه، ومن ثمة فلابد لكل علامة من أنْ تضمر علاقة أساسية بالشيء الذي تحيل إليه، وهي العلاقة التي يجوز لنا نعتها بالوظيفة الدلالية للعلامة.[٢]

لقد أفضى التأمل بالباحثين، في ميدان اللسانيات والسيميائيات، إلى تصنيف العلامات إلى مجموعتين اثنتين:

إحداهما: مجموعة العلامات الاصطلاحية أو الاتفاقية Signes conventionnels والأخرى: مجموعة العلامات الصورية.

أ ـ العلامات الاصطلاحية :

هي تلك العلامات التي يكون فيها الرابط بين الدال، أو المصورة والشيء الذي تحيل إليه غير معلل؛ أي أنَّ العلاقة بين طرفي العلامة، في هذه الحالة، غير سببية. ومن ثمة فهي علاقة اعتباطية؛ فعندما اصطلح العرف الاجتماعي على جعل الضوء الأخضر علامة دالة عل السماح بالمرور، وجعل الضوء الأحمر يمنع المرور ويدل على خطره، كان ذلك عن طريق المصادفة ليس إلا، إذ كان بإمكان العرف أنْ يصطلح على العكس تمامًا.

وأصفى صورة للعلامة الاصطلاحية هي الكلمة، من حيث إنَّها الأكثر نموذجية والأكثر دلالة على الصعيد الثقافي، بوصفها وحدة النظام اللساني الذي هو رصيد ناتج عن ممارسة فعلية للحدث اللساني داخل مجتمع معين .

---

.١٩٧٣

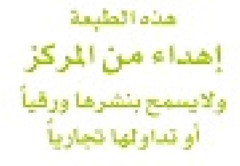
١- لوتمان، المرجع المذكور سابقًا، ص ٦، ٧ .

٢- المرجع نفسه، ص ٧، ٨.












ب ـ العلامات الصورية أو الأيقونية: Signes iconiques:

يختلف هذا النوع من العلامات عن غيره في كونه يقيم علاقة طبيعية أو سببية بين الدال والمدلول؛ فهو يستلزم مصورة وحيدة لكل دلالة، كما نجد ذلك واضحًا في الرسم والنحت أو التصوير والتمثيل. يقول لوتمان في هذا السياق: «مهما حاولنا التوغل في تاريخ الإنسانية سنجد حتمًا علامتين ثقافيتين مستقلتين ومتعادلتين هما الكلمة والرسم، صحيح أنَّ لكل منهما تاريخه الخاص، إلا أنَّ التطور اللاحق يؤكد ضرورة وجود هذين النظامين السيميائيين.»[1] فالعلامات الصورية هي أكثر وضوحًا وأكثر قابلية للإدراك بفضل خصائص ذاتية تمتلكها ترتد في مجموعها إلى القدرة على التمثيل،أي إحضار الشيء الذي تحيل إليه بكل مواصفاته وقد يتوضح ذلك باعتمادنا المثال الآتي المستنبط من نظام قانون المرور: لوحة من لوحات إشارات المرور مرسوم عليها قاطرة بخارية فوق ثلاثة خطوط مائلة .

إذا تأملنا مليا هذه اللوحة نجدها تتكون من علامتين اثنتين:



- قاطرة بخارية: وهي ذات خاصية صورية (أيقونية).
- خطوط مائلة: وهي ذات خاصية اصطلاحية (عرفية).

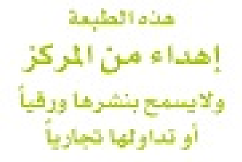
بالنسبة للعلامة الأولى (القاطرة) يتطلب إدراكها ثقافة بسيطة ذات علاقة بالمحيط الحضاري لوسائل النقل، فمجرد أنْ يرى الإنسان هذه العلامة يدرك مباشرة أنَّ هناك شيئًا ما له علاقة بالسكك الحديدية. أمَّا العلامة الثانية (الخطوط المائلة) فيقتضي إدراكها وتأويلها معرفة معمقة بقانون المرور .

يتضح حينئذ أنَّ العلامات الصورية طبيعية وقابلة للإدراك مباشرة دون اللجوء إلى وساطة مهما كانت قيمتها الدلالية، أمَّا العلامات الاصطلاحية فهي على العكس من ذلك؛ فإذا هي تقتضي وجود نظام رمزي يقوم بنقل المعلومات عن طريق شفرات تحقق عملية التواصل.[2]

---

١ـ لوتمان المرجع المذكور سابقا ، ص ١٠.

٢ – المرجع نفسه،ص١٢.




بيد أنَّ هذه العلامات الصورية، مهما كانت طبيعتها، فإنَّها تعبير عن واقع لا يصاغ إلا بالكلمات، وقد يتبدى ذلك في المثال الذي أوردناه سابقًا، حيث إنَّ مضمون تمثيل القاطرة ليس مباشرًا؛ أي أنَّ موضوعها ليس هو القاطرة في حد ذاتها، وإنَّما الموضوع ههنا هو سكة الحديد ،على الرغم من أنَّ هذه السكة ليس لها تمثيل صوري في اللوحة، فيبدو لنا حينئذ أنَّ الخاصية الصورية هي في حقيقة أمرها نسبية وليست مطلقة. فيجوز لنا بعد ذلك أنْ نقول إنَّ الرسم والكلمة عنصران سيميائيان متلازمان يقتضي أحدهما وجود الآخر في اكتمال السيرورة الدلالية[١].

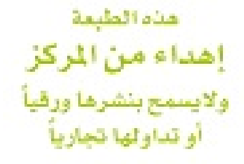
ومما لا يغرب عن أحد من أهل الاختصاص هو أن المقاربة اللسانية والسيميائية بدأت تتشكل منذ أن اضطلع دي سوسير(Ferdinand De Saussure) (١٨٥٧-١٩١٣)[٢] بتهيئة أرضية معرفية ومنهجية تمهد السبيل للتفكير في إيجاد نظرية إنسانية متكاملة للبحث في العلامات بأنواعها المختلفة، ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أنَّ دي سوسير لم يتناول السيميائيات إلا عرضًا،وذلك عندما كان يبحث في موقع اللسان ضمن الظواهر الإنسانية الأخرى.[٣]

إنَّ أول محاولة جادة يقوم بها دي سوسير، في مجال تأسيس المعرفة اللسانية، هو تناوله موضوع العلامة داخل نطاق النظام اللساني؛ إذ إنَّها الوحدة الدالة التي يرتكز عليها هذا النظام؛ لأنَّ طبيعة المنهج العلمي الذي تبناه في مجال البحث اللساني أفرز رؤية تعاملية تميل إلى الشيء المحدد والمتجانس في ذاته، فكانت فكرة النظام اللساني (Système linguistique)الذي يتكون من وحدات أساسية متوافقة فيما بينها تسمى هذه الوحدات بالعلامات(Signes).

١ – لوتمان، المرجع المذكور سابقًا، ص١٣.

٢- باحث لساني من أصل سويسري، يعد مؤسس النظرية اللسانية المعاصرة، لم يستطع دي سوسير أنْ ينجز كتابًا يجمع فيه أفكاره الثائرة في دراسة اللغة، إذ انتهى أجله سنة ١٩١٣ ولم يحقق رغبته، وبعد وفاته تأسف تلامذته على عدم تنفيذه هذا المشروع الفكري المتميز، فاضطلع اثنان منهم بتحقيق هذا المشروع وهما شارل بالي C.Bally وسيشهاي Sechehaye، فجمعا الأمالي التي كانت مدونة عند تلامذته في الفترة ما بين ١٩٠٩ ــ ١٩١١ ونُشرت في كتاب ظهر إلى الإنسانية سنة ١٩١٦ بعنوان دروس في اللسانيات العامة Cours de linguistique générale.

٣- ينظر مبارك حنون مدخل للسانيات دي سوسير، دار توبقال، الدار البيضاء ،المغرب ١٩٨٧ ص ١٥٩.




ينطلق دي سوسير في تعامله مع البحث العلمي للظاهرة اللغوية من فكرة جوهرية؛ وهي أنَّ اللسان نظام من العلامات الدالة يشبه أشكال الكتابة وعلامات الصم والبكم والطقوس الرمزية وأشكال الآداب والمجاملات والإشارات العسكرية[١] هي كلها أنظمة تتكون من علامات دالة،واللسان لا يختلف عن هذه الأنظمة إلا في كونه يعد أهم مظهر من مظاهرها.

ولذلك فإنَّ الخاصية المشتركة بين هذه الأنظمة كلها هي الدلالة التي تتحقق بوساطة اقتران الدال بالمدلول؛ وإذا كان اللسان والظواهر الأخرى الدالة أنظمة مكونة من علامات، وبناء على هذا القاسم المشترك فإنَّه من الممكن ـ كما يرى دي سوسير ـ أنْ نتوقع وجود علم يقوم بدراسة العلامات مهما كانت طبيعة النظام الذي يحتويها .

يقول دي سوسير في هذا السبيل: «يمكن لنا أنْ نتصور وجود علم يدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية، وهذا العلم سيكون فرعًا من علم النفس الاجتماعي، ومن ثمَّة سيكون فرعًا من علم النفس العام، ويسمى هذا العلم Sémiologie المشتق من اللفظ اليوناني Semeîon الذي يعني علامة (Signe)[٢]

سيمكننا هذا العلم المتوقع من معرفة مكونات العلامات في ذاتها، والقوانين التي تحكمها، ولمَّا كان هذا العلم غير موجود في الواقع الحالي ـ حسب تعبير دي سوسير ـ فإنَّه لا يمكن لنا أنْ نتنبأ بكيانه، ولكنَّه يحق له أنْ يوجد، ووجوده مبرر بتحديد مكانه سلفًا، ويرى دي سوسير أنَّ اللسانيات ما هي إلا جزء من هذا العلم العام، وأنَّ القوانين التي تستكشفها السيميائيات سيكون تطبيقها ممكنًا على اللسانيات، ومن ههنا، تجد اللسانيات نفسها ملحقة بمجال محدود ومضبوط ضمن مجموع الظواهر الإنسانية. [٣]

وبهذا التصور أصبحت السيميائيات -كما يتصورها دي سوسير- علمًا يدرس العلامات داخل الحياة الاجتماعية، سواء أكانت هذه العلامات لسانية أم غير لسانية، وانطلاقًا من ذلك يعد اللسان ظاهرة سيميائية من حيث كونه ظاهرة اجتماعية.

---

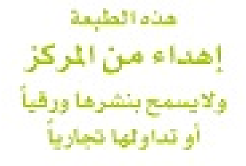
1-. Voir F. De Saussure, Cours de linguistique générale, Paris Payot 1983. , p 33.

2-. Ibid , p 33.

3-. Ibid ,p33.








إنَّ أدنى تأمل في المسار التحولي الذي سلكه التناول العلمي للعلامة يهدي إلى أنَّ هذا التناول مافتئ يزداد عمقًا حينما ينتقل من حقل معرفي إلى آخر، وقد تبدى ذلك جليًا عندما انتقل مبحث العلامة من حقل اللسانيات إلى حقل الفلسفة مع الفيلسوف الأمريكي بيرس C.S.Peirce (١٨٣٩– ١٩١٤)[١] الذي ما انفك يسعى جاهدًا لتوسيع المجال الإدراكي للعلامة؛ إذ انبرى بوعي علمي عميق يؤسس الإطار الفلسفي لتشكيل المناخ الفكري اللازم لتهيئة أرضية صلدة لإمكانية وجود نظرية علمية لها القدرة الذاتية على تقديم التفسير العلمي الكافي لجميع أنظمة العلامات التي تحيط بالإنسان .

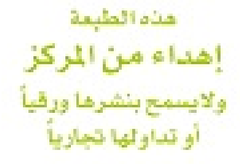
ولذلك فإنَّ أول محاولة جادة، في ظل التطور الذاتي للمنوال الإجرائي لدراسة أنظمة العلامات، كانت تلك التي قام بها بيرس الذي وضع اللبنة الأولى لبناء صرح علم جديد بمرجعيته الفكرية ومرتكزاته المعرفية، فما انفكت أسس هذا العلم تتبلور وتتضح معالمها الكبرى على إثر تراكم النتائج المحصل عليها في مجال تطبيقها؛ فأنشأت المفاهيم الأولى تتراجع عن مركز الصدارة لتحل محلها المفاهيم الجديدة، فاكتسبت حينئذ السيميائيات الشرعية المعرفية التي تؤهلها سلفًا لاقتحام حقول الخطاب المنجز في الثقافة الإنسانية، وأضحى هذا التأسيس الرائد يقدم الدعم المرجعي لكل ضرب من أضرب تفسير أنظمة العلامات وتأويلها.

أدت هذه المحاولة التي قام بها بيرس إلى توطيد منهجية خاصة لوصف أنظمة العلامات وتحليلها، فأفردت لهذا السبيل تكثيفًا نظريًا نتج عنه بالضرورة وجود منوال إجرائي مستقل. يقول بعضهم في هذا الشأن: «أصبحت السيميائيات منوالاً إجرائيًا مستقلاً بذاته منذ أنْ ظهرت إلى الوجود أعمال الفيلسوف الأمريكي بيرس، فهي في تصوره إطار مرجعي لكل الحقول المعرفية؛الرياضيات والأخلاق والفلسفة والميتافيزيقيا والكيمياء وعلم النفس».[٢]

إنَّ ما انتهى إليه بيرس في هذا السمت، هو إقراره مبدئيًا بأنَّ الدراسة السيميائية

١– فيلسوف ومنطقي أمريكي اقترن اسمه بتأسيس النظرية السيميائية المعاصرة في رحاب الفلسفة.

٢ ـ بارت مبادئ في علم الدلالة، ترجمة محمد البكري، دمشق دت، ص ١١٤.






بكل أبعادها هي رصد أنماط مختلفة من العلامات، وصوغ قوانين لضبطها ضبطًا دقيقًا بوساطة التجريدات والنماذج التي يصطنعها المنهج العلمي ويبتدعها لهذا الغرض؛ فهي حينئذ فضاء مفتوح يمكن له أنْ يحتوي في إجراءاته التطبيقية أنواعًا مختلفة من أنظمة العلامات، فتصور بيرس للسيميائيات يختلف عن تصور دي سوسير، من حيث إنَّه وسع مجالها الإدراكي من وجهة نظر فلسفية خالصة، تقول جوليا كريستيفا (Julia Kristiva)[١] في سياق حديثها عن سيميائية بيرس: «إنَّها تجمع في إطار واحد كل الأنظمة الدالة : العلوم واللغات والإشارات والفنون مختزلة في خطاب منطقي»[٢]



برزت هذه النظرية بصورة بائنة في مبادئها ومجال تطبيقها في ظل المد الفلسفي والمنطقي الذي دعمت به، والذي غطى ما أغفلته السيميائيات اللسانية عند دي سوسير، الأمر الذي جعل بيرس يحرص حرصًا دقيقًا عن طريق التحري والتقصي لتأسيس نظرية متكاملة قادرة على إيجاد التفسير العلمي الكافي لكل أصناف العلامات أضحت تنعت بالسيميائياتSemiotique / Semiotics.[٣] وقد كان أشار إلى ما نحن بسبيله جيرار لودال إذ قال: «لم ينقطع بيرس طوال حياته عن تكوين نظريته حول العلامات، حتى وهو يهتم بموضوعات أخرى، فقد وضع أول صياغات ذلك عامي ١٨٦٧، ١٨٦٨، ثم طور المظهر التداولي في عامي ١٨٧٧، ١٨٧٨، ثم أعطى لهذا المظهر قاعدة منطقية مابين عامي ١٨٨٠، ١٨٨٥، ثم أعاد النظر بعد ذلك في تلك الصياغة

---

١- من مواليد ١٩٤١ ناقدة وباحثة من أصل بلغاري تدرس بفرنسا منذ ١٩٦٦ لها:

- النص الروائي ١٩٧٠.
- ثورة اللغة الشعرية.
- تعددية الكلمة. ١٩٧٧.

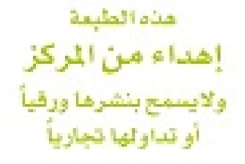
2- Julia Kristiva dans panorama des sciences humaines, p.558.

٣- مصطلح Sémiotique له عمر حضاري أطول بكثير من مصطلح Sémiologie، فقد كان متناولاً وشائعًا ومألوفًا في الثقافة الإنسانية منذ القرن السابع عشر (١٦٩٠) على يد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك J. locke (١٦٣٢ـ ١٧٠٤) مؤلف: Essai sur L`entendement humain .

سنة ١٦٩٠ غير أنَّ المجال الإجرائي لهذا المصطلح كان محدودًا جدًا؛ إذ كان يدل على العلم الخاص بالعلامات داخل نطاق المنطق لا غير.








بناء على هذه القاعدة من عام ١٨٩٤ إلى آخر حياته».[١]

لقد صرف بيرس حياته كلَّها لترقية هذا المفهوم وتطويره، ويتبدَّى ذلك واضحًا في الجهد المضني الذي كان يبذله في تحليل المفاهيم الخاصة بالمنطق والرياضيات والفيزياء في رحاب السيميائيات، بل قد تعدى ذلك في كثير من الأحيان ليقارب عن كثب مفاهيم خاصة بعلم النفس والأديان، وهو الأمر جعل ثقافته تزداد ثراء وتنوعًا. فكان لهذا التنوع أثر في وضع قواعد العلم الذي هو بشأن تأسيسه، فأفنى العمر كله في ضبط المفاهيم التي تشكل المرتكزات المعرفية للفكر السيميائي.

أخذت هذه المفاهيم تتطور رويدًا رويدًا وتزداد تعقيدًا مع مرور الزمن حتى اكتملت وأتت أكلها في رؤية منهجية متكاملة لتصنيف الواقع المدرك واختزاله في مجموعات مختلفة من العلامات في ضوء نزعة التثليث، تلك النزعة التي كان بيرس قد أولع بها إيلاعًا شديدًا.[٢]

يتبدى لنا حينئذ أنه في الوقت الذي كانت فيه العلامة في جنيف تشكل مركز استقطاب في دروس دي سوسير كانت أمريكا تشهد تيارًا آخر مافتئ يسعى إلى تأسيس نظرية منفردة لها القدرة الذاتية على تقديم التفسير الكافي للعلامات، من حيث هي بدائل يلجأ إليها الإنسان لإحضار الغائب،ويرتكز هذا التيار على دعائم فلسفية ومنطقية، فأخذ المنطق يقترب من السيميائية حتى أوشك أنْ يكون هو إيَّاها. وقد أومأ بيرس إلى هذا التقارب بين المنطق والسيميائيات بقوله: «ليس المنطق بمفهومه العام ـ كما أعتقد أنني أوضحت ـ إلا اسمًا آخر للسيميائيات، والسيميائيات نظرية شبه ضرورية أو نظرية شكلية للعلامات».[٣]

تهدي هذه الحصيلة المتكافئة إلى أنَّ الفلسفة واللسانيات شكلتا معًا حقلاً خصبًا لتحرير العلامة من سلطة تعدد المعارف والعلوم؛ فإذا المنوال الإجرائي لدراسة العلامة يستحيل إلى علم ازدواجي النشأة، وكان قد أشار إلى هذه الازدواجية مارسيلو داسكال



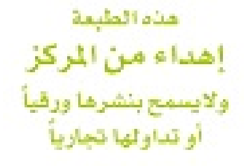
١ ـ جيرار لودال، بيرس أو سوسير، ترجمة عبد الرحمن بو علي، مجلة العرب والفكر العالمي العدد الثالث، بيروت، ١٩٨٨، ص ١١٤.

2-. Emile Benveniste, problèmes de linguistique générale(2t).Gallimard 1974,2 /43.

٣ ـ بيرس، تصنيف العلامات، ترجمة جبوري غزول، مدخل إلى السيميوطيقا، ص ١٣٧.










بواضح العبارة قائلاً: «إنَّ السيميائية قد ولدت إذن مرتين في بداية هذا القرن، ومن شأن هذه النشأة المزدوجة أنْ تفسر تطور مدارس متباينة داخل العلم الوليد».[1]، فهذه النشأة الازدواجية هي التي أَثْرَت المبحث السيميائي، وأعطته الشرعية المعرفية لكي يصبح إطارًا مرجعياً لكل ضرب من أضرب المعرفة الإنسانية.

يكاد جل المؤرخين المتعقبين للمراحل التحولية للفكر السيميائي المعاصر يجمع على أنَّ المصدر الثالث للسيميائيات بعد دي سوسير وبيرس هو الفيلسوف الألماني Ernst Cassirer (١٨٧٤- ١٩٤٥)[2] الذي كان مهتمًا كثيرًا بترقية طرائق (Kant)عن طريق نقد الحقيقة والفكر العلمي،زيادة على اهتمامه بدراسة الديانات والرموز واللغات، حيث أفرد مؤلفًا لذلك وسمه بـ: فلسفة الأشكال الرمزية (١٩٢٣-١٩٢٩) تناول فيه مجموعة من المبادئ منها:

١ ـ لاينحصر الرأي الذي يتجاوز فكرة اللغة مجرد وسيلة في تعيين حقيقة موجودة مسبقًا، وإنَّما يتبدَّى بخاصة في تقطيع هذه الحقيقة، ووضع المفاهيم والتصورات حولها؛ فهذا الدور الترميزي -نقصد هنا المعنى العام الذي هو تحقيق الدلالة- هو الذي يميز البشر عن الحيوانات التي تستعمل أنظمة تواصلية قائمة أساسًا على الاستقبال ورد الفعل.

٢ـ ليست اللغة البشرية النظام الوحيد الذي يتميز بالطابع الترميزي الدال، بل قد تشاركها في ذلك أنظمة أخرى تكوِّن الدائرة الثقافية للإنسان مثل الأساطير والطقوس الدينية والفنون والعلوم والتاريخ،كل هذه الأشكال لها حمولة سيميائية.

١- مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ترجمة حميد لحمداني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب دت. ص ١٦

٢- هو فيلسوف ألماني طور طريقة كانت (Kant) في نقده الحقيقة والفكر العلمي، له اهتمامات بدراسة الأساطير والديانات والرموز واللغات. من مؤلفاته:

١ - Essai sur l`homme

٢ _ Langage et mythe

٣ _ La Philosophie des formes symboliques.









يتجلى الاستحقاق المعرفي لـ(Cassirer) في تساؤله عن القوانين النوعية التي تتحكم في الأنظمة الرمزية، وتساؤله أيضًا عن اختلاف هذه القوانين مع القواعد المنطقية. ولكن على الرغم من هذا الوعي بأهمية العملية الترميزية في مجالها السيميائي سيظل عمل Cassirer ـ كما يقول تودوروف ـ مشروعًا فلسفيًا أكثر منه مساهمة علمية.[١]

يجدر بنا في هذا السياق أنْ نشير أيضًا إلى جهود شارل موريس (C. Morris)[٢] الذي انفرد في عمله السيميائي ببعض الفروق الأساسية نذكرمنها:

١ ـ الفرق بين المدلول (Désignatum) والمرجع أو المشار إليه (Dénotatum)، فالمدلول في نظره ليس شيئًا عينيًا، بل هو نوع من الموضوعات ، أو قسم من الموضوعات قد يحتوي مجموعة من العناصر أو عنصرًا واحدًا، أو قد لايحتوي شيئًا على الإطلاق، ومن هنا فإنَّ المرجع أو المشار إليه هو عنصر من الكل.[٣]يقول موريس في هذا السياق «كل علامة تتضمن مفهومًا أو مدلولاً (Désignatum) ولا تتضمن بالضرورة مرجعًا (Dénotatum)».[٤]



٢ ـ الفرق بين الرمز (Symbole) والإشارة (Signal): لقد تعرض موريس إلى هذه الثنائية في ضوء المعطيات العلمية للنظرية السلوكية، فالرمز في نظره لايعدو أنْ يكون إشارة (Signal) لعلامة (Signe) فيصبح الرمز بديلاً ينوب عن علامة أخرى في حين أنَّ العلامة ـ في تصوره ـ هي مرادف محض للإشارة.

تناول موريس لهذه الثنائية (رمز/ إشارة) لا يخرج عن نطاق تحليلات علم النفس السلوكي القائمة أساسًا على ثنائية المثير والاستجابة، ففي هذا السياق يرى موريس

1-_Ducrot et Todorov , op.cit p116

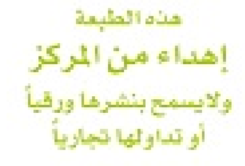
٢- باحث سيميائي أمريكي برز أثره العلمي في مجال البحث السيميائي ابتداء من الثلاثينات من القرن العشرين .

من أهم كتبه:

- أسس نظريــة العلامات، شيكاكو١٩٣٨.
- العلامات واللغة والسلوك، نيويورك ١٩٤٦..

3- Ducrot et Todorov , op.cit, p117.

4- C. Morris: Fondements de la théorie des signes langages , 58, 1980, p18






أنَّ الرمز علامة ينتجها مفسرها. ولهذا الأمر بالذات فإنَّ الرموز أكثر استقلالية وأكثر اصطلاحًا من الإشارات، وقد تمسك بهذ الحكم لأنَّه لم يكن يفرق بين (Indices، signaux et signes) كما فعل ذلك Buyssens.[١]

ينتقل موريس بعد ذلك إلى الأبعاد الدلالية والتركيبية والتداولية للعلامة ليشرحها ويوضح مجالها الإجرائي :

أ ـ البعد الدلالي: فالدلالة في نظره هي العلاقة القائمة بين العلامة ومفهومها أو مرجعها.

ب ـ البعد التركيبي: التركيب هو العلاقات القائمة بين العلامات فيما بينها.

ج ـ البعد التداولي: التداولية هي العلاقة القائمة بين العلامات ومستعمليها.[٢]

يمكن الإشارة ههنا إلى جهد آخر يُضاف إلى جميع الأفكار المنجزة في المسار التحولي للثقافة السيميائية المعاصرة، وهو جهد Eric Buyssens.[٣] يتبدَّى هذا الجهد بخاصة في مؤلفه الموسم بـ: Les langages et les discours نشر عام ١٩٤٣. فقد استوحى هذا الباحث الأفكار التي قال بها دي سوسير في النظام اللساني بعامة، وفي العلامة بخاصة، ولذلك نلفيه يرتكز في تحليله للأنظمة الدالة على اللغة المنطوقة من جهة، وعلى أنظمة سيميائية ذات مجال أوسع من جهة أخرى.[٤]

ينتمي Buyssens إلى عصبة من الدارسين تقتفي أثر سوسير في التركيز على الطابع المميز للظاهرة اللغوية، من حيث كونها وسيلة تواصل بين أفراد المجتمع اللغوي، وهو الأمر الذي جعل هذه النزعة تنعت بـ(سيميائيات اللسانيين)، أو بـ(سيميائيات التواصل) التي يمثلها أتباع دي سوسير: (Prieto، Martinet،Buyssens، Troubetskoï) الذين أكدوا بالإجماع الطابع التواصلي للعلامات اللسانية معتمدين في ذلك على الأرضية التي

1- Georges Mounin: Introduction à la sémiologie.Minuit Paris.1970.p59.

2- Ducrot et Todorov , op.cit, p117.

٣- Eric Buyssens (١٩٠٠ ـ ٢٠٠٠) باحث في اللسانيات من أصل بلجيكي من القائلين بقصدية العلامة، من أهم مؤلفاته:

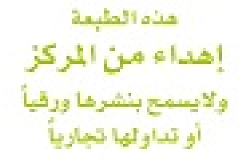
Essais de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie ,Bruxelles. 1943

4- Ducrot et Todorov, op.cit, p117.










وضعها دي سوسير في دروسه، وهي الأرضية التي جعلها بيوسنس القاعدة الصلدة للسيميائيات التي تنحصر مهمتها بالدرجة الأولى في تقديم وصف كاف لجميع الأنظمة التواصلية غير اللسانية. [١]

يعد التواصل في نظر بيوسنس قطب الرحى للسيميائيات التي هي منوال إجرائي لدراسة سبل التواصل؛ أي الوسائط المستخدمة من أجل إثارة الغير المتلقي، شريطة أنْ تكون مألوفة لديه على الصورة التي وضعها عليها المرسل من حيث إنَّها إشارات Signaux. [٢]

تقوم كل سيميائيات حقيقية في نظره على المقابلة التصنيفية بين مفهومين أساسيين:

أحدهما: مفهوم القرينة (Indice) .

والآخر: مفهوم الإشارة (Signal) . [٣]

القرينة هي حدث محسوس يحيل إلى حدث آخر غائب عن الحس؛ فهي إذ ذاك اصطلاحية؛ أي معروفة لدى المرسل والمتلقي معًا على أنَّها وسيلة ينتجها المرسل بإرادته لإثارة انتباه المتلقي.

أمَّا الإشارة فهي نوع خاص جدًّا من القرائن؛ فهي الفعل الذي يعرف عن طريقه شخص ما حدثًا حسيًا مقترنًا بحالة من الوعي والإدراك، ويحقق هذا الحدث المدرك بالنسبة لشخص ما معرفة الغاية من هذا السلوك، وإعادة تكوينه في وعيه الخاص. [٤]

لابد لنا، ونحن في هذا السبيل، من الإشارة إلى جهد بيار جيرو(Pierre Guiraud[٥]وهو من الدارسين اللسانيين الذين ينتصرون للسيميائيات القائمة

1- Georges Mounin: Introduction à la sémiologie p11.

2- Ibid _,p14.

3 _Ibid,p14.

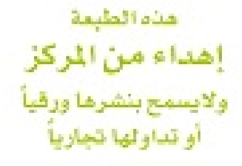
4- Ibid,p14., p14.

٥- باحث لساني فرنسي ولد بتونس في ٢٦/ ٠٩/ ١٩١٢، وتوفي في باريس في ٠٢/ ٠٢/ ١٩٨٣ اضطلع بتدريس اللسانيات بجامعة (Nice) قام بعدة إنجازات في اللسانيات وفروعها. منها:










على التواصل والقصد، ولذلك يتأسس مفهوم العلامة عنده على مبدأ الوظيفة التواصلية التي يؤديها نظام العلامات فالعلامة في نظره هي «مثير؛ أي أنَّها مادة محسوسة ترتبط صورتها المعنوية في إدراكنا بصورة مثير آخر تنحصر مهمته في الإيحاء تهييئًا للاتصال»[١] بيد أنَّ بيار جيرو له نظرة خاصة للاتصال، وقد أومأ إلى ذلك بواضح العبارة حينما قال: «من العرف أنْ يقال: إن الغيوم علامة تدل على الشتاء،والدخان علامة تدل على النار، غير أنَّ السيمياء تنفي صفة العلامة على تلك الأعراض؛ إذ إنَّ السماء الغائمة لاتقصد أنْ تبث لنا معلومة، وهي أشبه بالطريدة أو الجاني اللذين يخلفان آثارًا وراءهما».[٢]

يمكن لهذه الأعراض غير السيميائية أنْ تستحيل إلى علامات دالة حينما يتغير مجال صلاحيتها؛ فالسحب المصنفة على البطاقات البيانية للأرصاد الجوية تصبح علامات بحكم طابعها الإخباري القصدي. فالعلامة بالضرورة تقتضي القصد والاتصال؛ «فهي على الدوام تلك الإشارة الدالة على إرادة إيصال معنى»[٣]

بيد أنَّ هذه الإرادة أو هذه الرغبة في الاتصال قد تكون غير واعية، مما يفسح المجال واسعًا للفعل التفسيري للسيميائيات، ويكون ذلك عن طريق التأويل؛ فالمتأمل لما يحيط به من مظاهر كونية وثقافية قد يتفاعل معها بوصفها أنظمة من العلامات الدالة فيلجأ الوعي البشري إلى تأويل هذه المظاهر جاعلاً إيَّاها رسائل مشفرة.[٤]

---

La Stylistique , 1954.

La Sémantique , 1955.

La Grammaire , 1955.

La Syntaxe du français, 1962.

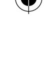
La Sémiotique , 1971.

١- بيار غيرو، السيمياء، ترجمة أنطوان أبو زيد ط٢، بيروت، ١٩٨٦ص ٣١ .

٢- المرجع نفسه، ص٣١.

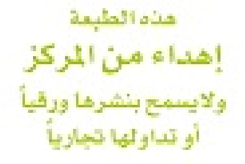
٣- المرجع نفسه، ص ٣١.

٤- المرجع نفسه، ص٣١.










ولا يمكن لنا في هذا السبيل الذي نحن بشأنه إغفال إسهامات بنفنيست Emile Benveniste (١٩٠٢ – ١٩٧٦)[١] الذي تناول في كتابه Proplèmes de linguistique générale قضايا مختلفة تندرج كلها ضمن التناول العلمي للأنظمة اللسانية بعامة والأنظمة السيميائية بخاصة، فقد أفرد حيِّزًا رحبًا في مؤلفه لموضوع العلامة، إذ انبرى يؤسس بعض المفاهيم التي لها صلة بالتقاطع المنهجي بين السيميائيات واللسانيات، فتقوم هذه الصلة في نظره على مبدأ الاعتباطية، باعتبار أنَّ موضوع السيميائيات هو مجموع الأنظمة التي تقوم على اعتباطية العلامة.[٢]

يقر بنفنيست بأنَّ المسوغ الذي يسمح لأي نظام أنْ يندرج ضمن الأنظمة السيميائية هو قدرة ذلك النظام على الدلالة، أو قدرته في تحقيق مدلوليته (Signifiance) انطلاقًا من احتوائه على وحدات دالة أو علامات، ويُحوجنا هذا المسوغ إلى ضبط خصائص النظام السيميائي فهو يمتاز:[٣]

١ – بكيفية تأدية الوظيفة Par son mode d'opératoire

٢ – بمجال صلاحيه Par son domaine de validité

٣ – بطبيعة علاماته وعددها Par la nature et le nombre de ses signes

٤ – بنوعية توظيفه Par son type de fonctionnement[٤]

خلص بنفنيست إلى أنَّ اللغة تمثل النظام السيميائي النموذجي الذي يقدم الصورة الواضحة حول طبيعة العلامة، من حيث هي شيء محسوس يستدعي شيئا آخر بوصفه بديلا له ؛ إذ إنَّ طبيعة اللغة الخاصة ووظيفتها التصويرية وقدرتها الديناميكية تجعلها تستحيل إلى نمط مثالي لتشكل الأنظمة السيميائية الأخرى.[٥]

---

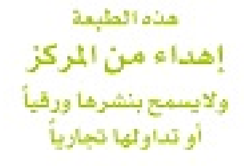
١ – اضطلع بتدريس النحو المقارن ابتداء من سنة ١٩٢٧ ودرس اللسانيات العامة بـ: (Collége de France) منذ سنة ١٩٣٧ له ما يربو على مئتي مقال علمي في اللسانيات وفروعها. تظهر اهتماماته العلمية المتميز في كتابه : Problémes de linguistique générale

2- Benveniste: problèmes de linguistique générale(2t).Gallimard 1974,p 49.

٣- استعنا بترجمة سيزا قاسم لفصل من كتاب بنفنيست المذكور أعلاه، موسوم بـ: (سيميولوجيا اللغة) الوارد في كتاب مدخل إلى السيميوطيقا، ص١٧١.

4- Voir , Benveniste ,op.cit, tome2 p 53.

5- Voir Ibid , 2/64.




هناك محطة أخرى لتدارس العلامة في حقليها اللساني والسيميائي يمثلها بارت Barthes [1] (١٩١٥ ـ ١٩٨٠) وهي المحطة التي بدأت ملامحها تظهر منذ ١٩٥٦بظهور مؤلفه الموسوم بـ(Mythologie) وقد تجلت أكثر في مؤلفه (Eléments de sémiologie ١٩٦٤) ، فقد اعترف بارت منذ الوهلة الأولى بأنَّ الدراسات الأولية حول الأسطورة ليست هي كل شيء، وإنَّما هي مجال نسبي من هذا العلم الواسع للعلامات الذي تنبأ سوسير بوجوده منذ فترة مبكرة جدًّا تحت اسم السيميائيات .غير أنَّ بارت ست سنوات [2] فيما بعد يصر على تعريف السيميائيات بأنَّها علم لجميع أنظمة العلامات.[3]



بهذه القراءة المسحية الاستقصائية المركزة لحقل خصب من حقول المعرفة الإنسانية نكون قد هيأنَا الأرضية النظرية، ووطأنَا السبيل الإجرائي، بامتلاك المرجعية والمنهج والأدوات العلمية اللازمة التي تساعدنا على القيام بقراءة استكشافية واستفهامية وتوظيفية في الآن نفسه، للموروث اللساني العربي للوقوف على إسهامات أسلافنا في ترقية منوال دراسة العلامة، وانشغالهم بهذا المبحث عبر مراحل تشكل الفكر العربي في مساره الثقافي والحضاري الطويل.

■■■

١ ـ باحث وناقد له اهتمام باللسانيات والسيميائيات، بدأ تأثيره في النقد الحديث ابتداء من نشر كتابه الدرجة الصفر في الكتابة (١٩٥٣).

2- Voir George Mounin: Introduction à la sémiologie , p 12;

3- Voir Barthes: Communication , 4, 1964,p92.




# القسم الأول

## العلامة في التراث
## -قراءة في الأسس والمفاهيم-

الفصل الأول: شرعية القراءة ومرجعية الأسس.

الفصل الثاني: آليات المفاهيم



«الأسماء التي تدور بين الناس، إنَّما وضعت علامات لخصائص الحالات».

**الجاحظ**

«فتحدث تصويتات كثيرة مختلفة بعضها علامات لمحسوسات وهي ألقاب، وبعضها دالة على معقولات كلية لها أشخاص محسوسة».

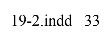
**الفارابي**

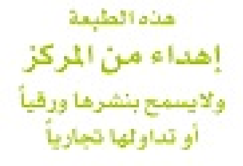


«لا متكلم إلا وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره».

**الغزالي**








## الفصل الأول: شرعية القراءة ومرجعية الأسس

لقد أفرز التفكير اللساني العربي رؤية تعاملية تميل إلى شمولية التناول بموجب موسوعية الفكر لدى الأقدمين[1]، إذ إنّهم كانوا يحرصون حرصًا شديدًا على ربط العلوم بعضها ببعض، فأضحى التفكير الموسوعي نزعة شائعة لا ينهى عنها، فهي من مرتكزات البحث العلمي في الحضارة العربية الإسلامية التي تختلف عن الحضارات الأخرى في كونها حضارة الخطاب والنص. الأمر الذي جعل تاريخ العنصر البشري العربي ملازمًا لتاريخ رسالة البيان في نشأتها وتطورها وارتقائها، فكانت معجزة الرسول من طبيعة حضارتهم حيث جاء الرسول بكفاية العرب في لسانها قال تعالى: ﴿ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[2] ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴾[3].

يمثل القرآن في تاريخ اللسان العربي نصًا محوريًا؛ فإذا هو قطب الرحى في الفكر العربي الذي أنتج خطابات ذات بعد معرفي وحضاري عميق، فأصبحت هذه الخطابات من مقومات الحضارة العربية الإسلامية.



وتأسيسًا على ذلك فإنَّ التراث اللساني العربي هو استئناس بالنص أو بالخطاب قراءة وتفسيرًا وتأويلاً، فأضحت هذه الآليات الثلاث مهارة، أنتجت ثمارًا معرفية شكلت رواسب اكتنزها التراث،فزادته ثراء؛ فإذا هو حصيلة علمية ذات عناصر متكاملة تأتلف، وتنتظم في بنية متجانسة ثقافيًا وحضاريًا.

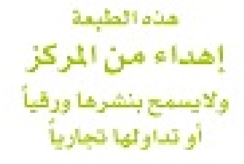
وإذا تأملنا مليًا التراث اللساني العربي ندرك أنَّ مرتكزاته المعرفية قائمة أساسًا على

---

١- ومن الذين بهم اقتدينا واهتدينا إلى سواء السبيل المنهجي والرؤية العلمية الثاقبة للتولج في موالج التراث عبد الملك مرتاض، والحاج صالح، وعبد السلام المسدي. هؤلاء جميعًا أناروا لنا الطريق، وذللوا لنا العوائق، ووطؤوا لنا السبيل لاصطناع المنهج العلمي المؤسس معرفيًا وثقافيًا وحضاريًا.

٢- الشعراء: ١٩٤، ١٩٥.

٣- النحل:١٠٣.






مرجعية إدراكية لثنائيات تقابلية تعد جوهر تشكيل العقل العربي، قديمه وحديثه، فالوعي المعرفي العربي يميز بين الفكرة المطلقة [١] وعالم التحول والزوال، بين الحقيقة السرمدية[٢] وحوادث التاريخ، بين سكونية الكائن الدائم، وديناميةالكائن المتغير؛ فالأول جوهر[٣] لا يتبدل، والثاني عرض[٤] يظهر ويختفي.[٥]

تلك هي الوضعية التي ينطلق منها الفكر العربي في إنتاج الدلالة، سواء أكان ذلك عن طريق العلامات الحسية، أم عن طريق الدلالة العقلية، فالإنسان العربي أمام وجودين اثنين: أحدهما شاهد ضروري، والآخر غائب، فيتخذ الممكنات أو الحوادث علامات وسيطة، تحيل إلى عالم الموجودات الضرورية المتوارية الكامنة وراء الأشياء التي تكون المحيط الطبيعي والاجتماعي للإنسان.

ومن ههنا فإنَّ فعل الدلالة فعل جوهري في البنية العقلية عند العربي، فأصبح إعمال العقل الناقد فطرة وجوده وتعامله مع الظواهر ليس من حيث هي حقائق تفصح عن ذاتها فحسب، بل من حيث هي علامات تحيل إلى عالم آخر يعسر علينا إدراكه عن طريق التجريد. يقول أحد الباحثين في هذا السياق: «إنَّ الوقائع الجزئية الماثلة على مرأى البصر، أو على مسمع الأذن، تنتهي بك -لو تعقبتها إلى أصولها- إلى فكرة مطلقة ثابتة لا يوصل إليها عن طريق التجريد والتعميم من خبرات الحياة



١- المطلق: هو ما لا يتوقف إدراكه على غيره، ويقابل المضاف. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٨٦.

٢-السرمدي: هو ما لا أول له ولا آخر، فهو خارج من مقولة الزمان وموجود بلا بدء ولا نهاية. فإذا كان الأبد هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل. والأزلي هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، فإن السرمدي هو ما لا أول له ولا آخر. ينظر التعريفات للجرجاني.

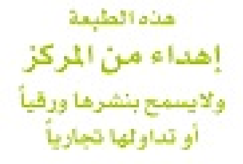
٣- الجوهر: هو ما قام بنفسه، فهو متقدم بذاته ومتعين بماهيته، وهو المقولة الأولى عند أرسطو، وبه تقوم الأعراض والكيفيات، ويقابل العَرَض. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٦٤.

٤- العَرَضُ: هو ما قام بغيره ويقابل الجوهر أو الذات؛ فالجسم جوهر واللون عَرَضٌ. وقد يكون العرض ملازمًا لا ينفك عن الماهية،كالضاحك بالنسبة للإنسان، وقد يكون مفارقًا ينفك عن الشيء كحمرة الخجل. فهو ما يطرأ على الموجود لا من ناحية ذاته،ولا من ناحية صفاته المعرفة له. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١١٨.

٥- ينظر زكي محمود نجيب ،ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٩.








الجارية، بل هي فكرة أولية باصطلاح الفلاسفة في ذلك، يجدها الإنسان مغروزة في فطرته، إذا هو استنبط فطرته أو يستدلها من ظواهر الكون، إذا هو نفذ خلال تلك الظواهر إلى جوهرها الباطن». [١]

وبناء على هذا التصور، فإنَّ إنتاج فعل الدلالة في الفكر العربي لا يستقيم له أمر إلا إذا انبنى على دعامتين اثنتين:

**إحداهما:** الإلهام [٢]؛ ندرك بواسطته ما ينبغي لنا إدراكه.

**والأخرى:** العقل ؛ندرك بواسطته ما انبغى لنا إدراكه. [٣]

يقوم فعل الدلالة في التراث العربي أساسًا على المقابلة بين المطلق وعالم الحوادث، هذه الثنائية هي التي تستقطب الفكر العربي فتتفرع عنها ثنائيات أخرى موازية لها. فالفزع والجنوح نحو استكشاف الحقائق المطلقة الكامنة وراء الحوادث الظاهرة، جعل فعل الدلالة حاضرًا حضورًا إلزاميًا في حياة العربي فهو «يتفحص ما حوله من مكان، أرضًا وسماءً بجميع حواسه، يتفحص بالبصر، والسمع، واللمس والشم والذوق، لا يترك منهم شيئًا من جرذان الأرض إلى أنجم السماء». [٤]




فقد تأمل العربي منذ البدء البيئة الطبيعية المحيطة به، فكان يميل إلى هذا التأمل والتفحص من أجل المعرفة، وحدوث الدلالة التي أضحت مطلبًا، فإذا هي مفتاح يلج به موالج هذا الكون المعقد في تركيبه ونظامه.فالعربي مقتنع اقتناعًا قويًا بأنَّ هناك سبيلين في النظر إلى الظواهر:

**سبيل الحواس:** أي أنَّ الإنسان قد أوتي قوة حسية يدرك بها الأشياء الموجودة في واقع الخبرة الحسية.

---

١- زكي محمود نجيب ، المرجع المذكور سابقًا ، ص ٩.

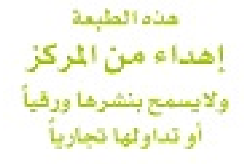
٢- الإلهام: هو إلقاء الشيء في الروع، ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملأ الأعلى. الأصبهاني، المفردات، ص ٦٦٩.

٣- زكي محمود نجيب ، المرجع المذكور سابقًا.

٤- ينظر المرجع نفسه،ص ٦١.








سبيل البصيرة: [١] وهو السبيل الذي يجعلنا لا نكتفي بما يقع تحت الحس، بل نتعدى ذلك إلى ماوراء المحسوس، بحكم أنَّ الظواهر لها بواطن التي تكون حقيقتها الجوهرية.

ولذلك فإنَّ الأرضية المنهجية التي يقوم عليها التفكير اللساني العربي، هي نزعة الاستدلال بالشاهد على الغائب، وأنَّ القيمة الثالثة التي تربط بين هذين الطرفين هي الدلالة بوصفها حدث الانتقال من حكم المعلوم إلى حكم المجهول. فالذي يمعن النظر في الفكر العربي القديم، يدرك أنَّ هذا الفكر يفرق بين وجودين اثنيين:أحدهما: الوحود الحسي. والآخر: الوجود ماوراء الحسي.

وقد أنتج هذا التصنيف وسيلتين للمعرفة وإدراك حقائق الأشياء كما هي عليه:

الوسيلة الأولى: العقل بوصفه نتاج الوجود الحسي، فهـومحدود بحدوده.

الوسيلة الثانية: البصيرة بوصفها إدراك ماوراء الحسي بدون اللجوء إلى انطباعات الحواس، فهي قوة إدراكية خفية .



أضحت كلتا هاتين الوسيلتين تشكل منهجًا قائمًا بذاته استخدمه الدارسون الأقدمون في استقراء الظواهر والنصوص، وفي مقدمة هؤلاء ابن خلدون أثناء تعامله مع الأحداث التاريخية؛ إذ إنَّه استقرأها بوصفها نظامًا من العلامات، منها ما اكتفى بظاهرها، ومنها ما انتقل إلى باطنها استدلالاً واستنباطًا.

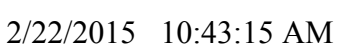
أقر ابن خلدون بأنَّ هناك مستويين للقراءة :

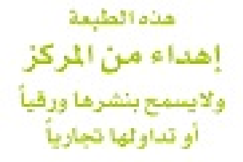
مستوى الظاهر : «لا يزيد على أخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال» [٢]

١- البصر: يقال للجارحة الناظرة وللقوة التي فيها، والبصيرة هي قوة القلب المدركة ترى بها حقائق الأشياء وبواطنها، وهي بمثابة البصر للنفس .الأصبهاني، المفردات، ص ٦٤.وينظر التعريفات (البصيرة).

٢- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي ط٢ القاهرة، ذكره الجابري ،نحن والتراث، ص ٣٠٦.






مستوى الباطن: «هو نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفية الوقائع وأسبابها عميق». [1]

إنَّ نظرة عجلى إلى الرصيد المعرفي للتراث اللساني العربي تهدي إلى أنَّ هذا التراث لا يختزل في الدراسات النحوية واللغوية والمعجمية كما قد يتوهم بعضهم، بل إن المجال الإدراكي لهذا التراث أوسع بكثير مما نتصور؛ إذ إنَّه يشكل فضاء رحبًا يشمل حقولاً معرفية مختلفة .

ولذلك فإنَّ من رام إدراك بيئة الاستنبات المعرفي للتراث اللساني العربي، حسبه أنْ يستقرئ المدونة التي تشكل البنية الفكرية والمنهجية للتراث العربي بكل شموليته، فإذا طلبنا هذه المدونة نلفيها تتبدى في المحطات الآتية: [2]

## أولاً: الموروث اللغوي المحض:

يتمثل هذا الموروث في المباحث النحوية، والدراسات اللغوية التي يمكن لنا إدراجها في مباحث فقه اللغة العربي، وكذا الدراسات المعجمية التي كثيرًا ما تتعرض عرضًا إلى قضايا دلالية. فهذه المباحث مجتمعة تكون الحصيلة المعرفية للتفكير اللغوي لدى العرب الأقدمين؛ فهم حين وضعهم لغتهم قصد استنباط أصول ومعايير، تناولوا قضايا دلالية يمكن لنا أنْ نعتمدها للكشف عن الوعي السيميائي في الموروث اللغوي .

## ثانيًا: الموروث البلاغي والأدبي:

يشمل هذا الموروث أساليب التعامل مع النص من أجل استكشاف عناصر بنيته اللغوية والأسلوبية والإعجازية؛ فهو من ههنا يتبدى في المستويات الآتية :

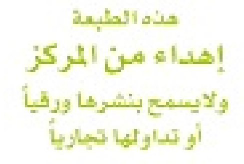
أ ـ البلاغة التقنية بمعياريتها المألوفة .

ب ـ النقد الأدبي؛ أي تلك الدراسات التي حاولت مقاربة النص الأدبي للبحث عن أدبيته.

---

١- ابن خلدون، المرجع نفسه ، ذكره الجابري، المرجع نفسه ،ص ٣٠٦.

٢- لقد أفدنا من المنهج الذي اعتمده عبد السلام المسدي في كتابه التفكير اللساني في الحضارة العربية.






ج ـ الإعجاز: يتمثل في كل الدراسات التي اشتغلت بالإعجاز القرآني أولاً ثم أصلت منه أسسًا ومفاهيم أضحت تشكل آليات القراءة لأي نص .

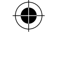
د ـ الأدب: نعني بالأدب ههنا تلك المدونات الأدبية الكبرى التي يمكن لنا إدراجها ضمن الكتابات الإبداعية، غيرأنها ذات مضامين علمية وفلسفية ولسانية راقية، كمدونة الجاحظ، وأبي حيان، وابن حزم وغيرهم كثير.

## ثالثًا: الموروث الديني :

يتمثل هذا الموروث في تلك الدراسات الناشئة حول النص القرآني، كالتفسير وعلم الأصول وعلم الكلام.[1]

## رابعًا: الموروث الفلسفي :

يتمثل في الرصيد المعرفي للفلسفة الإسلامية بمحتواها العلمي، وبإطارها الفكري؛ إذ تناول الفلاسفة قضايا دلالية يمكن لنا أنْ نعول عليها لاستجلاء اهتمامات الفلاسفة الأقدمين بموضوع العلامة .



## خامسًا: الموروث الاجتماعي :

نجتزئ في هذا المقام بما وضعه ابن خلدون من أسس في مجال الدراسة الاجتماعية

١ـ علم الكلام من حيث هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية سابق في نشأته الفلسفة في الحضارة الإسلامية؛ لأنَّ المتكلمين من معتزلة ومرجئة وشيعة وخوارج وأشاعرة سبقوا الفلاسفة المسلمين في الزمان، فأول فيلسوف إسلامي عرف هو الكندي

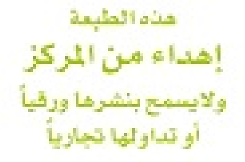
(٢٦٠هـ) ، وقبل ذلك بعشرات السنين كان المتكلمون أمثال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبي الهذيل العلاف والنظام يبحثون في مسائل الكلام ،ويؤسسون قواعده ويضعون مبادئه. ومن ههنا فإنَّ علم الكلام علم إسلامي خالص؛ لأنَّه نشأ في ظلال العقيدة والدفاع عن الشريعة الإسلامية. على عكس الفلسفة التي نشأت في مناخ الفلسفة اليونانية بفكر تجريدي يسعى إلى التوفيق بين نتائج العقل (الفلسفة) ونتائج الشريعة. وذلك هو الطابع الذي تمتاز به الفلسفة الإسلامية. ينظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣/ ١٠.












للظاهرة اللغوية،ومن ثمة فإنَّ هذه الأسس تعد رائدة في ميدان الدراسة الاجتماعية، ولذلك نرى أنَّ ابن خلدون يمثل الموروث الاجتماعي في الحضارة العربية دون سواه.[١]

لايعدو هذا الرصيد التراثي، الذي أومأنا إليه بكل شموليته العلمية، أنْ يكون في جوهره مخزونًا معرفيًا وثقافيًا يتجلى في صورة نظام من العلامات الدالة، وقد تتحقق سيميائية هذا النظام في إطاره التاريخي والثقافي والحضاري المتجانس.

كما هو معلوم أنَّ من مميزات التراث العربي الإسلامي أنَّه يتمركز حول الوحي (القرآن الكريم)،بمضامينه الروحية واللغوية؛ إذ منذ أنْ أنزل القرآن الكريم كان التعامل مع العلامة، واعتبار دلالتها بالنظر[٢] والتدبر[٣] والتفكر.[٤]

وقد يتبدى ذلك واضحًا من خلال التوجيهات القرآنية الآتية:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾[٥] ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[٦] ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[٧] ﴿ وَعَلَامَاتٍ ۚ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾[٨] ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[٩]

إنَّ أدنى تأمل في فحوى هذه الآيات يهدي إلى أنَّ هناك أمرًا صريحًا باستخدام

---

١- للتوسع أكثر ينظر عبد السلام المسدي، التفكيراللساني في الحضارة العربية،الدار العربية للكتاب، ١٩٨٦. ،ص٣٤ وما بعدها...

٢- النظر: نشاط ذهني هدفه العلم والمعرفة، وهو ما تعلق بالنظر المجرد كتصور النفس والعقل، وكالتصديق بأنَّ العالم حادث. ينظر التعريفات للجرجاني.

٣- التدبر: هو استغراق الذهن في موضوع تفكيره إلى حد يجعله يغفل عن الأشياء الأخرى، بل عن أحوال نفسه. وعند بعض الصوفية هو درجة سامية من درجات المعرفة. المعجم الفلسفي، ص٤٢.

٤- التفكر: هو تجربة باطنية تنصب على نشاطنا الذهني الداخلي، فهو معرفة تكون فيها الذات العارفة والموضوع المعروف شيئًا واحدًا. المعجم الفلسفي، ص ٥١.

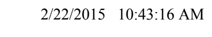
٥- الحجر:٧٥.

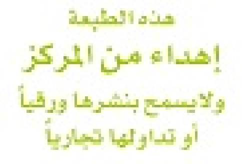
٦- الرعد:٣ .

٧- الرعد: ٤.

٨- النحل:١٦.

٩- الحشر:٢.






العقل، والتفكر عن طريق التوسم في ظواهر الكون التي أضحت آيات دالات تستدعي الاهتداء بها، واعتبار بواطنها من حيث هي شاهد يحيل إلى غائب. ولذلك أضحى الاستدلال بالحاضر على الغائب نزعة مألوفة في عرف الأقدمين على اختلاف توجهاتهم العلمية.

يقول الراغب الأصبهاني (٥٦٥هـ)[١] أثناء حديثه عن الفقه: «الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد».[٢] فمن هذا المنطلق تعامل -وبهذا الوعي- الفكر العربي مع العلامة من حيث هي حقيقة حسية حاضرة تحيل إلى حقيقة مجردة غائبة .

لقد تبدت لنا حقيقة لا يعتريها أي غموض، ولا تكدر صوفها أي شائبة هي أنَّ التفكير الواعي في الحضارة العربية الإسلامية يتمركز أساسًا حول ثنائية الشاهد والغائب بوصفها أصلاً من أصول استخدام العقل للوصول إلى الحقائق المطلوبة عن طريق الاستدلال والاستنباط؛ فانبرى أسلافنا إلى الدلالة يسترفدونها بأضرب من الشواهد الحاضرة الموصلة إلى البواطن الغائبة، فأمست هذه الثنائية مقولة شائعة في عرف الأقدمين فنحسبها رامية إلى تقصي الدلالات وتحريها.

ترشدنا البداهة[٣] بيسر إلى التمسك بالدلالة اللغوية بخاصة؛ لأنَّها ترتبط بعلامات نوعية تلازم المتكلم- المستمع للغة ولا تفارقه، فهي حضور حسي يحيل إلى غائب مجرد، فإدراك الغائب لا يتحقق إلا بتوسيط الشاهد الحاضر. يقول

---

١- الراغب الأصبهاني هو: أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل له:

ـ المفردات في غريب القرآن.

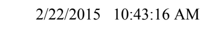
ـ محاضرات الأدباء. ينظر السيوطي، بغية الوعاة ،٢/ ٣٨٦.

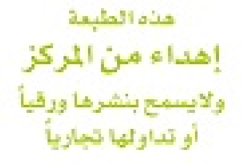
٢ - الراغب الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة (فقه) ص ٥٧٧.

٣- البداهة: وضوح الأفكار والقضايا بحيث تفرض نفسها على الذهن. والبديهية (Axiome) قضية أو مبدأ يسلم بها لأنها واضحان بذاتها، ولا يحتاجان إلى برهان كالمبادئ العقلية والأوليات والضروريات. ينظر المعجم الفلسفي، ص١٥.










القاضي عبد الجبار[١] (٤١٥ هـ): «من حق الأسماء أنْ يعلم معناها في الشاهد[٢]، ثم يبنى عليه الغائب».[٣]

هذا التصور محتج به لدى أكثر علمائنا بحكم أنَّ الشاهد الحسي يدل على المفهوم الخفي الماثل في ذهن المتكلم والمستمع معًا، ثم إدراك ذلك المفهوم يحيل بالضرورة إلى مثاله الموجود في الأعيان الذي يعسر علينا معرفته إلا بتوسيط العلامات، فيتحول من حالة الخفاء الى حالة الظهور، ومن حالة الغياب إلى حالة الحضور.

سوف يقنعنا قليل من التدقيق في علاقة الشاهد بالغائب بأنَّ هذه العلاقة القائمة بينهما هي علاقة تلازمية إلى درجة أنْ التحم فيها الكل، فأصبح كلاهما غائبًا من وجه وحاضرًا من وجه آخر. وقد كفانا مؤونة تأكيد ذلك أبوحيان (٣٨٠هـ)[٤] إذ قال: «العبارة عن الشاهد مقصورة على وجدان المشاعر، والعبارة عن الغائب مقصورة على ما تغلق[٥] على المشاعر، وفي الغائب شاهد هو الملحوظ من الغائب، وفي الشاهد غائب هو المبحوث عنه في الشاهد، فالشاهد غائب بوجه، والغائب شاهد بوجه.[٦]



١ـ القاضي عبد الجبار: هو أبو الحسن بن أحمد الشافعي المعتزلي، كان شيخ المعتزلة في عصره، يلقبونه بقاضي القضاة. له:

ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل.

ـ نزهة القرآن عن المطاعن. ينظر خير الدين الزركلي، الأعلام ٥/ ٤٥.

٢ ـ يتوافق هذا التصور مع مفهوم العلامة في الفكر اللساني المعاصر:

Tout Signe étant la présence d'une absence ينظر المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص ١٢٥.

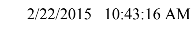
٣ ـ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل تحقيق تحت إشراف طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة ١٩٦٥.، ٥/ ١٨٦.

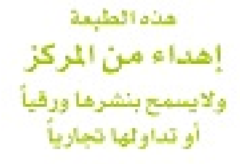
٤ ـ أبو حيان: هو علي بن محمد بن العباس المعروف بأبي حيان التوحيدي، يصفه ياقوت في معجم الأدباء بقوله» هو شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء ...» معجم الأدباء ١٥/ ٥، ٦.

٥ ـ كلام غلق ومغلق: مشكل وصعب الفهم.

٦ـ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة،٣/ ١٤٣.








وما كان ليتم لهم هذا التصور لعلاقة الشاهد بالغائب لولا تمحيصهم الواعي، وإدراكهم العميق لحقيقة فعل الدلالة، بوصفه الفضاء الإدراكي الذي يزيل الإبهام، ويكشف الأسرار، ويبدي الكابي،ويوري الخافي؛ فيكون ذلك أعون على النفاذ إلى طبيعة هذا الكون، والتهدي إلى حقيقة وجوده ؛لأنَّ الإنسان في هذا الوجود أمام حقيقتين اثنتين: إحداهما: حسية حاضرة والأخرى: مجردة غائبة؛ أي منها ماهو ظاهر ومنها ما هو باطن. فالظاهر كما يقول ابن وهب(٣٣٥هـ): «ما أدرك بالحس كتبيننا حرارة النار، وبرودة الثلج على الملاقاة لهما، أو ما أدرك بنظرة العقل التي تتساوى العقول فيها مثل تبيننا أنَّ الزوج خلاف الفرد، وأنَّ الكل أكثر من الجزء»[١]. أمَّا الباطن فهو «ماغاب عن الحس،واختلفت العقول في إثباته»[٢]. فالظاهر سبيل إدراكه هيِّن، فهو «مستغن بظهوره عن الاستدلال عليه والاحتجاج له، لأنَّه لا خلاف فيه».[٣]في حين أنَّ الباطن «هو المحتاج إلى أنْ يُستدل عليه بضروب الاستدلال، ويعتبر بوجوه المقاييس والأشكال»[٤]

وقد يتحقق الوصول إلى الباطن باتخاذ سبيلين:

**أحدهما:** القياس، أو العقل؛ باستخدام ضرب من الاستدلال الاستبطاني .

**والآخر:** الخبر، أو النقل؛ باستخدام النصوص المنقولة بخبرها التصديقي.

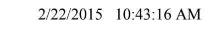
وإذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات وأهم التصورات التي سيطرت على التفكير العربي، يتبين لنا أنَّ مقولتي القياس والخبر لمعرفة الباطن ترتبطان بمفهومي العقل والنقل اللذين يشكلان مركز استقطاب في الفكر الإسلامي أثناء تعامله مع النص المحوري لبناء ثقافته وحضارته.

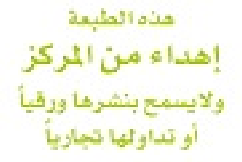
ينزع الإنسان عادة إلى معرفة الحقائق الكامنة، ولا يتسنى له ذلك إلا باتخاذ وسائط دالة ومرشدة،يحقق بوساطتها نزعته إلى الفهم والمعرفة وإدراك الأشياء على ماهي عليه،

١- ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص ٧٣ .
٢- المرجع نفسه، ص ٧٣.
٣- المرجع نفسه، ص ٧٣.
٤- المرجع نفسه، ص ٧٣.








فيحصل له البيان والاعتبار بوصفهما سبيلين لحصول فعل الدلالة في هذا الكون، سواء أكان ذلك عن طريق الحس أم عن طريق العقل. ويقترن البيان والاعتبار، في عرف الفكر الإسلامي، بمفهوم الآية الدالة والمرشدة من حيث هي وسيط يدرك حضـوريًا، ويحيل إلى الغائب المتواري.

ومن ههنا تغتدي الآية والاعتبار والبيان، مفاهيم موطئة لمعرفة حقيقة العلامة وتحديد وظيفتها الدلالية والتواصلية في تصور الأقدمين؛ فهي مرتكز معرفي أضحى مطلبًا لا ينهى عنه، فإذا هذه المفاهيم تصبح أدوات جوهرية تلازم الفكر والعقل في تصوراته .

يكون حريًا بنا ههنا أنْ نورد هذه المفاهيم مجدَّدًا لتدارسها الواحد تلو الآخر:

## ١- الآية :

يبدو أنَّ من أوائل المفاهيم التي لفتت انتباه العربي في تأملاته للكون وأحداثه هو مفهوم الآية،بوصفها وسيطًا دلاليًا يجاور مفهوم العلامة في الفكر العربي، يقول الشريف الرضي(٤٠٦هـ)[١] أثناء تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ﴾[٢] «الآية العلامة (...) والضوء علامة النهار، والظلمة علامة الليل».[٣]



لقد اقترنت الآية في عرف العربي بالقرآن الكريم، سواء أكانت هذه الآية حسية ظاهرة يهتدي بهديها كما يهتدي الساري بالنجم القطبي، أم كانت آية بيانية اعتبارية لا دخل للحس في إدراك مفهومها يعول في الوصول إلى فحواها على التفكير والتعقل والاعتبار. قال تعالى:

﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٤] ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ

١- الشريف الرضي: هو أبو الحسن محمد بن الطاهر، صاحب كتاب تلخيص البيان في مجازات القرآن. ينظر الزركلي،الأعلام.٥/ ٢٢٤.

٢- الإسراء :١٢.

٣- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبد الغني حسن دار إحياء الكتب العربية ،القاهرة ١٩٥٥.ص ١٩٨.

٤- البقرة: ٢٤٢.

لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾[1] ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[2]

إذا ما دققنا النظر في هذه الآيات تبين لنا أنَّ الآية هي موضوع إعمال العقل من أجل التفكر والاهتداء؛ فهي إذ ذاك بيان ظاهر يحيل إلى غائب، فهي وسيط بين المتجلي والخفي، ولا يمكن معرفة ذلك الخفي إلاعن طريق إعمال جميع القدرات العقلية لكي نهتدي إلى سواء السبيل الذي هو المقصد المنشود. ومن ثمة أضحت الآية تحمل كل مقومات العلامة الدالة؛ فهي حينئذ كما يقول الراغب الأصبهاني (٥٦٥هـ): «حقيقة لكل ظاهر ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منها علم أنَّه أدرك الآخر، الذي لم يدركه بذاته إذ كان حكمهما سواء».[3]

تغتدي الآية إذن علامة ظاهرة ملازمة لشيء غير ظاهر، فعندما يدرك الظاهر يؤدي إلى إدراك مالا يظهر، فهي اقتران ثنائي بين ظاهر، وغير ظاهر، ومن ثمة فهي تقتضي وجود حقيقتين اثنتين: حقيقة حاضرة، وأخرى غائبة. وهذه العلاقة التلازمية نلفيها في المحسوسات[4] والمعقولات [5] «فمن علم ملازمة العلم للطريق المنهج، ثم وجد العلم وجد الطريق، وكذلك إذا علم شيئًا موضوعًا على أنَّه لابد له من صانع».[6]

نخلص إلى القول إذن إنَّ الآية وسيط موصل إلى إدراك الحقائق والعلم بها بواسطة استخدام الاستدلال العقلي، فهي ضرب ضروري من أضرب الوسائط الدالة بوصفها مرتكزًا لإعمال العقل للوصول إلى الحقيقة، سواء أكانت هذه الآية

١- البقرة::٢٦٦.

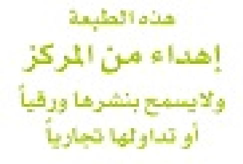
٢- آل عمران: ١٠٣ .

٣- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا، ص ٤٠.

٤- المحسوسات: هي كل ما يدرك بالحواس، وهناك محسوسات خاصة بالمسموعات والمذوقات، ومحسوسات مشتركة تدرك بالحس المشترك على نحو ما صورها أرسطو كالحركة والسكون والعدد. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٧٢.

٥- المعقولات: هي ما لا يمكن معرفته إلا بالإدراك العقلي، ويقابل المحسوس، ومنه عالم المثل والمعقولات عند أفلاطون. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٨٧.

٦- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا، ص ٤٠.




حسية أم عقلية. فتكون الحصيلة الإجرائية هي البيان والاعتبار الذي يرتكز على الانتقال من الشاهد إلى الغائب.

## ٢- البيان:

أدرك الدارسون الأقدمون أهمية البيان بوصفه سبيلاً إلى العلم الضروري في حياة الإنسان؛ فالبيان ملازم للوجود الإنساني إذ إنَّ الإنسان مبين بطبعه. قال تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ﴾[1]، فالإنسان مهيأ عضويًا ونفسيًا للإبانة والإفهام،وبذلك يحقق نزعته الاجتماعية .

وقد يلجأ الإنسان إلى البيان لإظهار مقاصده، ويكون ذلك عن طريق نظام اصطلاحي من العلامات الدالة، وقد يضطر الإنسان إلى استخدام نظام بديل عندما تتعذر عليه الممارسة الفعلية للحدث الكلامي تحت وطأة طارىء ما قد يعوق سبيله .





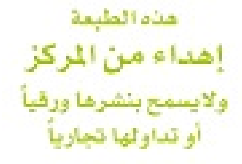
للبيان مجال أرحب في كل الموجودات التي تحيط بالإنسان؛ فهي بموجب وجودها العيني، قد تتحول إلى إمكان للإنسان. يقول ابن حزم(٤٥٦هـ)[2] في سياق حديثه عن الأشياء المبينة بذاتها: «كون الأشياء الموجودات حقًّا في أنفسها، فلأنَّها إذا كانت حقًّا فقد أمكنت استبانتها، وإنْ لم يكن لها مستبين حينئذ موجود فهذه أول مراتب البيان، إذ ما لم

---

١- الرحمن: ١ - ٤. يقول ابن عباس في تفسيره لقوله تعالى( علمه البيان) ألهمه الله بيان كل شيء، وأسماء كل دابة تكون على وجه الأرض. ينظر تفسير ابن عباس، ص ٤٥١. ويقول الأصبهاني: «البيان الكشف عن الشيء وهو أعم من النطق مختص بالإنسان، وسمي الكلام بيانًا لكشفه عن المعنى المقصود إظهاره، وسمي ما يشرح به المجمل والمبهم من الكلام بيانًا.» الراغب الأصبهاني، المفردات، ص ٩٠.

٢- ابن حزم: هو علي بن حزم عربي أندلسي، فقيه ظاهري، وشاعر وفيلسوف وعالم أصول. اشترك في حرب غرناطة، وصار وزيرًا ،ثم اعتزل السياسة وانصرف إلى التأليف من كتبه:

- الإحكام في أصول الأحكام .
- طوق الحمامة.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل. ينظر الزركلي الأعلام ٣ / ١٥ .






يكن موجودًا فلا سبيل إلى استبانته».[1] فقد كان ابن حزم بعيد النظر ثاقب الفكر حين نبه على إمكانية استبانة الأشياء الموجودات من حيث وجودها الحقيقي.

ومن ثمة يجعل البيان الحقائق مشهودة بعد أنْ كانت كامنة خفية، وبيان الحقيقة والكشف عنها هو طلب الدلالة بالبيان، فيغتدي البيان مطلبًا متوخى لدى من يسعى دائما إلى المزيد من المعرفة بالأشياء والعلم بها .

يتم الفزع إلى الفهم وإدراك تشكلات الوسط الطبيعي والثقافي والاجتماعي بسبيلين اثنين:

**أحدهما:** الإدراك المباشر للأشياء كما هي موجودة في ذاتها .

**والآخر:** إمكانية استخدام وسائل مختلفة للإبانة، والإنباء، والإخبار .

يقول الراغب الأصبهاني(٥٦٥ هـ) في هذا الشأن: «قال بعضهم البيان يكون على ضربين:

**أحدهما:** بالتنجيز؛ وهو الأشياء التي تدل على حال من الأحوال من آثار صنعه.

**والثاني:** بالاختبار؛ وذلك إمَّا أنْ يكون نطقًا، أو كتابة، أو إشارة».[2]

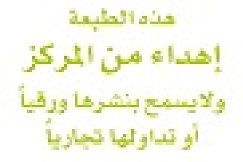
أفلح الراغب الأصبهاني ههنا في حصره مجال البيان في الأشياء الدالة في ذاتها والأشياء التي يستخدمها الإنسان لذلك الغرض. فكان على وعي عميق بأهمية دلالة الأشياء الموجودة بذاتها، ودلالة الأشياء الممكنة بإبداع الإنسان لها، حيث تستحيل إلى أنظمة من العلامات الدالة.

هناك إذن نوعان من العلامات المبينة في عرف الأقدمين :

**النوع الأول:** علامات التجلي الذاتي؛ أي الأشياء الموجودة التي تبين بذاتها،وتفصح عن نفسها، وذلك ما أضحى ينعت لديهم بالنصبة أو الحال الدالـة المبينة بهيئتها، من حيث هي موجود، وليس من حيث هي إمكان.

١- ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأسئلة الفقهية ،تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت ١٩٥٩،ص٤ .

٢- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا، ص٩٠ .




وقد نجد توضيحًا أكثر لدلالة الحال لدى عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) [١] حيث يقول بشأنها: «بيان ذلك أنْ نقول: نطقت الحال بكذا، وأخبرتني أسارير وجهه بما في ضميره، وكلمتني عيناه بما يحوي قلبه، فنجد في الحال وصفًا هو شبيه بالنطق من الإنسان، وذلك أنَّ الحال تـدل على الأمر،ويكون فيها أمارات يعرف بها الشيء.[٢]

والنوع الثاني: علامات وضعية اصطلاحية وهي مجموع الوسائط التي يستعملها الإنسان لتحقيق عملية التواصل بينه وبين أفراد مجتمعه اللغوي، سـواء أكان ذلك نطقـًا أم كتابـة أم إشارة، وحاصل ذلـك كله البيان .

يقتضي إدراك حقيقة الأشياء كما هي بالضرورة إعمال العقل لحصول العلم، والعلم يظل غفلاً مسهوًا عنه ومبهمًا في عقل من عقله، فهو في حاجة إلى علامات تخرجه من الموجود بالقوة الى الموجود بالفعل، فيحصل بذلك البيان المؤدي إلى الفهم والإدراك.

وكان أسلافنا قد تنبهوا في فترة مبكرة جدًّا إلى سيرورة تعاقبية وتلازمية للعناصر الملازمة للكائن الحي العاقل المبين. فيروي لنا الجاحظ [٣] عن سهل بن هارون [٤] أنَّه قال



١- الجرجاني: هو الإمام عبد القاهر الأشعري من علماء الإعجاز، صاحب نظرية النظم، له آثار علمية قيمة منها: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز. القفطي إنباه الرواة ٢/ ١٨٨.

٢- عبد القاهر الجرجاني أسـرار البلاغة، تحقيق عبد المنعم خفاجة مكتبة القاهرة ١٩٧٢، ص ٣٩.

٣ ـ أبو عثمان الجاحظ تثقف بالبصرة وبغداد، كان مطلعًا على جميع العلوم المعروفة في عصره، نسبت إليه فرقة الجاحظية من المعتزلة كان ثاقب البصيرة، متزن العقل، ودقيق التعليل، يعد من أئمة الأدب العباسي، أخذ اللغة والأدب عن أبي عبيدة والأصمعي وأبي زيد الأنصاري. وأخذ النحو عن الأخفش، وأخذ علم الكلام عن النظام. من مؤلفاته الكبيرة:

ـ الحيوان.

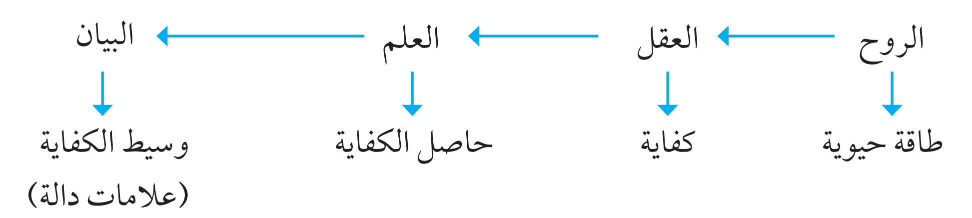
ـ البيان والتبيين .

ـ البخلاء. تنظر ترجمته في الفهرست،٢٠٣.

٤- سهل بن هارون بن رهيوني الدستميساني انتقل إلى البصرة كان حكيمًا فصيحًا وشاعرًا فارسي الأصل، وكان الجاحظ يفضله، ويصف براعته وفصاحته، ويحكي عنه في كتبه. ينظر ابن النديم الفهرست ص ١٧٤.

«العقل رائد الروح، والعلم رائد العقل، والبيان ترجمان العلم».[1]

ليس هذا التعاقب الثلاثي في تصور القدامى باعتباطي، بل هو جوهر الإنسان من حيث هو كائن مكلف يحمل رسالة مقدسة في هذا الوجود، فكأنَّ إنسانية الإنسان لا تكتمل إلابتوافر هذه العناصر، ليس من حيث هي عناصر منفردة، بل من حيث هي علاقات تسلسلية قائمة على مبدأ الوجوب والاقتضاء؛ فالروح طاقة خفية تقتضي العقل بالضرورة الإلزامية فالعقل من هنا رائدها، بيد أنَّ العقل يظل كفاية كامنة، فهي في حاجة إلى فاعلية مستمرة لإعمال العقل وإخضاع الأشياء لفاعليته التي تؤدي إلى حصول العلم، غير أنَّ العلم يظل غفلاً غير منجل بدون البيان الذي هو الإنباء والإخبار والإعلام عن المعلوم، ولا يتحقق ذلك إلاَّ باتخاذ وسائط دالة يتواضع عليها أفراد المجتمع البشري. وقد يتوضح ذلك أكثر باعتماد الشكل الآتي:







يلاحظ من خلال هذا الشكل أنَّ العلاقة بين العناصر(الروح، العقل، العلم، البيان) هي علاقة اقتضائية.

ليس ثمة من شك في أنَّ البيان، من حيث هو وسيط، قد يتحقق بوسائل مختلفة: منها ماهو نطق، ومنها ماهو إشارة، ومنها ما هو حال دالة بهيئتها، ومنها ما هو علامة بديلة قد يلجأ إليها الإنسان لتنوب عن الكلام المنطوق. ولهذا المسوغ أضحى البيان في نظر الباقلاني(٤٠٣هـ) [2]« أربعة أقسام كلام، وحال، وإشارة وعلامة».[3]

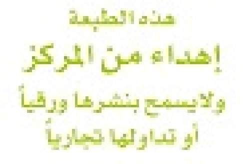
١- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون ط ٤ مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٧٥.، ١/ ٧٧.

٢- الباقلاني: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب محمد الباقلاني، متكلم أشعري، مزج علم الكلام بآراء جديدة أخذها عن الفلسفة اليونانية، صاحب كتاب إعجاز القرآن، والتقريب والإرشاد في أصول الفقه .ينظر الزركلي، الأعلام ١/ ٣٥.

٣- الباقلاني، إعجاز القرآن، حاشية الاتقان للسيوطي، ٢/ ١٦٨.








إذا ما تأملنا مليا في الوسائل التي أومأ إليها الباقلاني لحصول البيان، نلفيها متنوعة بتنوع الدلالات في هذا الكون، وهي في نظره :

**الكلام:** وهو نمط من العلامات المنطوقة، أو المكتوبة، يتخذها الإنسان لتحقيق عملية التواصل بينه وبين أفراد مجتمعه؛ ونعني بالكلام اللسان، بوصفه نظامًا تواصليًا موجودًا بالقوة لدى جميع الأفراد المتكلمين الذين ينتمون إلى مجتمع متجانس ثقافيًا وحضاريًا. وقد يعني به أيضًا، الكلام من حيث هو أداء وإنجاز فعلي للسان في الواقع المحسوس عن طريق الممارسة الفعلية للحدث اللساني من حيث هو موجود بالفعل.

**الحال:** وهي صنف من العلامات أولع بها الدارسون الأقدمون إيلاعــًا شديدًا، فهي الأشياء والموجودات الدالة، والمنبئة بهيئاتها الذاتية، بدون تدخل العرف الإنساني في اصطناعها، أو تشكيلها بتواضعه واصطلاحه، فهي إذ ذاك موضوع تأمل الإنسان ليعقل، ويتفكر، ويعتبر.

**الإشارة:** هي علامة مرئية إيمائية، ومرشدة بتواضع، وعرف سائد، ومتواتر لدى المستخدمين لهذه الإشارة أو تلك .

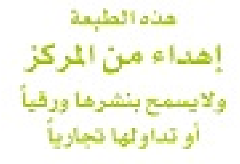
**العلامة:** وهي في نظر الباقلاني ما عدا ما أومأنا إليه؛ أي العلامات البديلة التي يستخدمها الإنسان لتنوب عن النظام اللساني، فهي العلامات غير النطقية التي يلجأ إليها الإنسان في إنجاز أي رسالة لغرض التواصل.

وبناء على هذا التصور يغتدي الإنجاز الفعلي للكلام، أثناء الممارسة الفعلية للحدث اللساني، إنجازًا حقيقيًا لحدث التبيين، فيستحيل الأداء الفعلي للكلام بيانًا «لكشفه عن المعنى المقصود إظهاره».[1] كما ورد ذلك في قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾[2] وهو الأمر الذي جعل علماء الأصول يصطلحون على الخطاب المفسر والشارح للمجمل والمشكل بالبيان،وهو خطاب آخر يعتمد لتوضيح الخطاب الغامض والخفي .

---

١- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا، ص٩٠.

٢- إبراهيم: ٤.






لقد حصر بعض العلماء البيان في الدلالة الحاصلة من الأشياء المنبئة بذاتها للتمييز بين الدلالة القصدية التي تتطلب وجود التواطؤ والاصطلاح بين طرفين على الأقل لتحقيق عملية التواصل، وبين الدلالة البيانية التي لا تتطلب توافر الأشياء التي أومأنا إليها، وإنَّما حسب الرائي أنْ يتأمل، ويعمل عقله فيحصل البيان. وقد أشار إلى ذلك ابن حزم (٤٥٦ هـ) بواضح العبارة قائلا: «البيان كون الشيء في ذاته ممكنًا أنْ تعرف حقيقته لمن أراد علمه».[١] معنى ذلك أنَّ البيان هو انتقال الشيء من حالة الإبهام والخفاء إلى حالة الانكشاف والتجلي لمن أراد العلم بذلك الشيء، فيحصل بالضرورة البيان الذي هو حاصل إعمال العقل في هذه الأشياء لغرض العلم بها.

قد نلفي ونحن في هذا السبيل عصبة غير قليلة من العلماء تقرن البيان بالتعريف والإعلام، فقد يكون تعريف الشيء لنفسه ببيان ذاته، وقد يكون بنصب علامات وأدلة توصل إلى العلم بذلك الإعلام، فكأنَّ هؤلاء العلماء يميلون إلى جعل البيان يتكون من ثلاثة عناصر لا يستقيم له أمر إلا بها:

أ ـ الإعلام من حيث هو فعل العملية البيانية.

ب ـ العلامـة الموصلة إلى العلم.

ج ـ العلم بذلك الإعلام.

يقول الغزالي (٥٠٥هـ)[٢] في هذا السمت: «البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف

---

١- ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ط١، دار الكتب العلمية بيروت، دت. ١/ ٤١.

٢- الغزالي: هو أبو حامد فيلسوف وعالم أصول، تعلم في نيسبور، أقام في بلاط نظام الملك السلجوقي، علم في نظامية بغداد،أصابته أزمة دينية فسافر إلى الشام وفلسطين ومصر والحجاز، وأقام في دمشق انصرف إلى الحياة الصوفية، أشعري النزعة المذهبية. من كتبه:

ـ المنقذ من الضلال، وهو قصة حياته الباطنية.

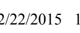
ـ تهافت الفلاسة.

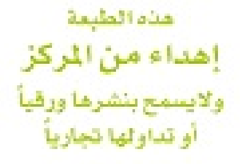
ـ علوم الدين.

ـ المستصفى من علم الأصول.



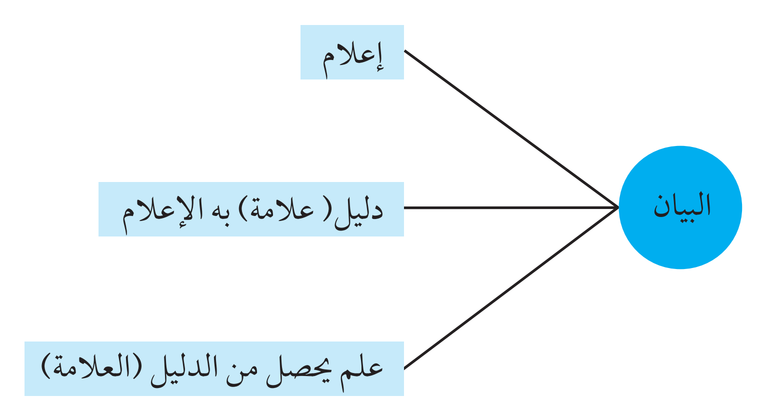





والإعلام، وإنَّما يحصل الإعلام بدليل، والدليل[1] محصل للعلم فههنا ثلاثة أمور: إعلام، ودليل به الإعلام، وعلم يحصل من الدليل» .[2]

يمكن لنا حينئذ توضيح ذلك بالشكل الآتي :







ثم ينصرف الغزالي إلى عرض الآراء المتواترة حول حد البيان، فيقول: «فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف فقال في حده: إنَّه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي. ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة؛ أعني

ـ معيار العلم .

ـ قانون التأويل. ينظر خير الدين الزركلي الأعلام، ٧/ ٢٤٧.

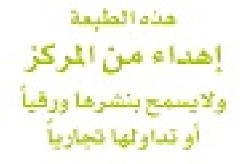
١- الدليل عند الأشاعرة: هو ما ينظر فيه من حيث هو معلوم شاهد لمعرفة مجهول غائب. وهو في نظرهم ثلاثة أنواع:

أ ـ دليل عقلي: هو الذي يتعلق بمدلولـه تعلقًا عقليًا كدلالة الفعل على فاعلـه.

ب ـ دليل سمعي شرعي: دال من جهة النطق بعد المواضعة،ومن جهة معنى شرعي مستخرج من النطق.

ج ـ دليل سمعي لغوي: دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام. ينظر الباقلاني الإنصاف، ص١٤.

٢- الغزالي، المستصفى من علم الأصول ط٢ دار الكتب العلمية، بيروت دت. ١/ ٣٦٥.






الأمور التي ليست ضرورية، وهو الدليل فقال في حده: إنَّه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه، وهو اختيار القاضي. ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم ،وهو تبين الشيء، فكأنَّما البيان عنده والتبيين واحد، ولاحرج في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، إلا أنَّ الأقرب إلى اللغة وإلى المتداول بين أهل العلـم ما ذكره القاضي، إذ يقال لمن دل غيره على الشيء يبينه له، وهذا بيان منك لكنه لم يتبين .وقال تعالى: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ ﴾[١] وأراد به القرآن».[٢]

قد نهتدي بهدي ما أورده الغزالي في هذا النص، إلى أنَّ البيان يتبدى في حالات ثلاث :

أ ـ البيان التعريفـي: هو إخراج الشيء من حيز الإشكال، إلى حيز التجلي.

ب ـ بيان حصول المعرفة: هوالدليل الذي يؤدي إلى العلم، وهذا اختيار القاضي عبد الجبار.

ج ـ بيان حصول العلم: وهو العلم بعينه الحاصـل بعد إعمال العقل فـي الدليل. غير أنَّ الغزالي يجنح إلى اختيار القاضي لأنَّه الأقرب إلى حقيقة اللغة.

لا يتحقق هذا البيان ـ في نظر الغزالي ـ إلا بتوافر عبارات موضوعة بالاصطلاح، لتغتدي وسائط متفقًا عليها بين أطراف العملية التواصلية التي هي في جوهرها بيان وإنباء وإعلام عن المعلوم. فيقول: «وعلى هذا فبيان الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح، فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة، وقد يكون بالفعل والإشارة والرمز، إذ الكل دليل ومبين. ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصًا بالدلالة بالقول فيقال: له بيان حسن؛ أي كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد».[٣]

نخلص بعد هذه الإطافة السريعة في حقل مرع من حقول الدلالة في الفكر العربي القديم، إلى أنَّ البيان يعد قطب الرحى في الفعل الدلالي الناتج عن الإنباء والإعلام بالمعلوم من جهة، وعن إعمال العقل في الأشياء المنبئة بذاتها من جهة أخرى. فيمكن لنا

١- آل عمران: ١٣٨.

٢- الغزالي، المستصفى من علم الأصول،١/ ٣٦٥.

٣- المرجع نفسه ، ١/ ٣٦٦.

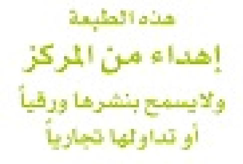













أن ننصرف بيسر إلى إجمال ما أسلفنا فيه القول، في الفقرات الآتية :

١ – يعد البيان في منظور الحضارة العربية الإسلامية حجة الإنسان في هذا الكون، فهو ملازم للوجود الإنساني باعتبار أنَّ الإنسان ميال بطبعه إلى البيان وطلبه، إذ إنَّه مهيأ خلقيًا ونفسيًا ليبيـــن وينبىء عما في ضميره، وينزع كذلك إلى طلب البيان من سواه.

٢ – هو انتقال الشيء من حالة الإبهام والخفاء، إلى حالة الانكشـاف والتجلي.

٣– قد حصر بعض العلماء البيان في الدلالة الحاصلة من الأشياء المنبئة بذاتها للتمييز بين الدلالة القصدية والدلالة البيانية .

٤ – يتكون البيان في نظر علماء الأصول من ثلاثة عناصر :

- **الإعــلام:** من حيث هو فعل العملية البيانيـــة .
- **العلامة:** الوسيلة الحسية الموصلة إلى العلـــم.
- **العلـم:** وهو العلـم بذلك الإعـلام.

١ – البيان من حيث هو وسيط، قد يتحقق عن طريق وسائل مختلفة: الكلام، والحال أو العلامة الدالة بهيئتها، والإشارة الإيمائية، والعلامة البديلة عن الكلام.

للبيان ثلاث حالات في عرف الأقدمين :

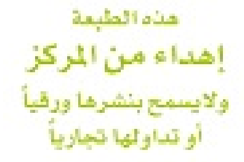
**أ ـ بيان تعريفي:** وهو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

**ب ـ بيان حصول المعرفة:** وهو الدليل(العلامة) الذي يوصـل إلى العلم.

**ج ـ بيان حصول العلم:** وهو العلم بعينه الحاصل بعد إعمال العقـل في الدليل (العلامة).

## ثالثًا:الاعتبار:

إنْ هي إلا نظرة عجلى حتى تنكشف للرائي حقائق، وتنجلي له ظواهر، قد تعجز الحواس عن بيانها بالإدراك الحسي العادي، لأنَّ الأمر الذي لايغرب عن أحد هو أنَّ الإنسان مهيأ سلفًا لاستخدام الحس بتحويل الأشياء من الوجود العيني إلى الوجود الذهني، تلك صفة ملازمة للإدراك الإنساني. بيد أنَّ هناك حالات لا تدرك ببيان




الحس، وإنَّما ببيان الاعتبار الذي لا يجتزئ بالظاهر المحسوس، بل ينزع إلى تجاوز ذلك للتولج في موالج الباطن الخفي، فتحصل من ذلك دلالة أعمق بكثير من دلالة البيان الحاصل بالحس. يقول الراغب الأصبهاني(٥٦٥هـ) في هذا السبيل: «الاعتبار والعبرة الحالة التي يتوصل بها من معرفة المشاهد إلى ما ليس بمشاهد». [١]

وقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿ يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾[٢] ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾[٣]

الاعتبار حينئذ هو الانتقال، أو التجوز، أو العبور من معنى الشاهد الظاهر، إلى الباطن الغائب،وذلك هو المسوغ الذي جعل التعبير يلازم تأويل الرؤيا. وهذا ما أشار إليه الراغب الأصبهاني قائلاً: «والتعبير مختص بتعبير الرؤيا، وهو العابر من ظاهرها إلى باطنها».[٤]وقد ورد ذلك صريحًا في قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَٰيَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴾[٥]

أمسى الاعتبار إذن وسيلة ينفذ بها الإنسان المتأمل المعتبر إلى خفايا ظواهر الكون من أجل إدراك حقائق ودلالات عميقة، قد يعسر الوصول إليها بوساطة الحس العادي، بل قد يستحيل ذلك على الإطلاق. فالاعتبار هو جعل كل ما يوجد في هذا الكون يستحيل إلى نظام من العلامات الدالة التي يهتدي الإنسان بهديها، فتغتدي إذ ذاك وسائط يستثمرها الإنسان في فهم حقيقة هذا الكون بدءًا ومآلاً. يقول الشريف الجرجاني(٨١٦هـ)[٦] في حقيقة الاعتبار: «هو أنْ يرى الدنيا

---

١ ـ الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا، مادة (عبر)، ص٤٨٠.

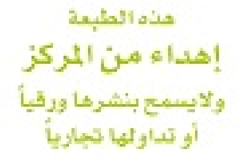
٢- النور: ٤٤ .

٣- الحشر: ٢.

٤- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا (عبر) .ص٤٨٠.

٥- يوسف: ٤٣ .( تعبرون: تؤولون).

٦- الجرجاني: هو أبو الحسن السيد الشريف علي بن محمد بن علي الزين الحسيني الجرجاني الحنفي متكلم وفيلسوف، كتب عدة رسائل في الفلسفة، له شروح على أهم الكتب في أصول الفقه والفلسفة، وله معجم اصطلاحي موسوم بكتاب التعريفات .




للفناء،والعاملين فيها للموت، وعمرانها للخراب». [1]

يتبدَّى لنا حينئذ أنَّ الاعتبار عمل العقل والبصيرة؛ فهو يرتكز على وعي عميق يتخذ الأشياء وسائط حاضرة، تحيل إلى حقائق غائبة، عن طريق الاستدلال والاستنباط. يقول ابن رشد (٥٩٥ هـ)»[2] والاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه». [3]

يقتضي الفهم والإبانة والإدراك وسائط حسية، وتلك الوسائط هي كل الموجودات في هذا الكون انطلاقًا من الإنسان نفسه، الذي هو مطالب بأنْ يتأمل نفسه أولاً، وهيئته وتبدل أحواله، ثم يتأمل محيطه الطبيعي والاجتماعي لكي يعي حقيقة وجوده وتكتمل إنسانيته، فيصبح اعتبار الموجودات اقتضاء ملازمًا للوجود الإنساني، ومن ثمة أضحى الاعتبار واجبًا شرعًا في الفكر الإسلامي؛ إذ يقول ابن رشد (٥٩٥هـ) في هذا الشأن: «إنَّ الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل». [4]



تستحيل جميع الموجودات المكونة للمحيط الإنساني إلى شبكة من العلامات الدالة، يعمل الإنسان عقله فيها، فتنكشف له حقائق كانت خفية، فإذا هي فضاء مفتوح من الدلالات الموصلة إلى العلم والمعرفة. يقول ابن وهب (٣٣٥ هـ) «إنَّ الأشياء إذا بينت بذواتها للعقول،وترجمت عن معانيها وبواطنها للقلوب، صار ما ينكشف للمتبين من حقيقتها معرفة وعلمًا مركوزين في نفسه». [5]

١- الشريــف الجرجانـي كتاب التعريفــات، ص١٣.

٢- ابن رشد :هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، اتصل بابن طفيل الذي أشار إليه بشرح كتب أرسطو، ولي القضاء بقرطبة من أهم ما اشتهر به:

ـ تهافت التهافت.

ـ تلخيص كتاب المقولات.

ـ تفسير ما بعد الطبيعة.

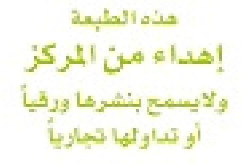
٣ـ ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق د، أبوعمران الشيخ وأ، جلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر .١٩٨٢.، ص٢٣.

٤- المرجع نفسه ، ص٢٤.

٥- ابن وهب، المرجع المذكور سابقًا. ص ٩٠.










أضحى الاعتبار، في نظر أسلافنا، طريقًا للاهتداء إلى سبيل العلم والمعرفة، فهو حجة العقل الإنساني في هذا الكون ولذلك ـ كما يقول الجاحظ ـ « من قل اعتباره قل علمه» [(١)]

ومن ثمة، فإنَّ الوصول إلى العلم الغائب يكون عن طريق تعقب حوادثه وممكناته التي تتخذ علامات وسيطة. وقد أشار إلى ذلك الجاحظ بقوله: «فأمَّا العلم بما غاب مما لا يدركه أحد بعيان،مثل سرائر القلوب، وما أشبهها، فإنَّما يدرك علمها بآثار أفاعيلها وبالغالب من أمورها». [(٢)]

وقد تطرق الجاحظ إلى العلم الحاصل بالاعتبار أثناء حديثه عن الفراسة، ومعرفة الغيب والباطن مبينا فائدة تجاوز الظواهر والكائنات الموجودة بأعيانها لإدراك ما وراء تلك الظواهر وبواطنها. فإنْ استطاع الإنسان أنْ ينفذ بعقله وببصيرته إلى العمق الخفي فسيستكشف حقائق وجوده، وتتجلى له أسباب كيانه، فيزداد اهتداءً وعلمًا ومعرفةً، يحقق من خلالها ذاته في هذا الكون. يقول الجاحظ مخاطبًا غيره من الناس، إذا هم تأملوا مليًا ما يحيط بهم من مظاهر كونية للاعتبار: «وجدت الأشياء بنفسك خالصة وممزوجة، وأغفالاً وموسومة (...) فما تخفى عليك الحجة من الشبهة، ولا السقم من الصحة، ولا الممكن من الممتنع، ولا المستغلق من المستبهم، ولا النادر من البديع، ولا شبه الدليل من الدليل، وعرفت علامة الثقة من علامة الريبة، حتى صارت الأقسام عندك محصورة، والحدود محفوظة، والطبقات معلومة، والدنيا بحذافرها مصورة». [(٣)]

إنَّ نظرة عجلى في هذا النص تهدي إلى أنَّه يتضمن مجموعة من التقابلات الثنائية:

خالصة / ممزوجة

أغفال / موسومة

حجة / شبهة

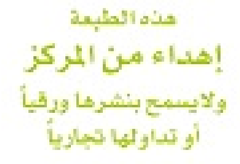
السقم / الصحة



١- الجاحظ، الرسائل الكلامية ، ص ١٣٤.

٢- الجاحظ ،الرسائل السياسية، ص٨٤ .

٣- المرجع نفسه ، ص ٨٤.




ممن / ممتنع

نادر/ بديع

شبه الدليل / الدليل

علامة الثقة / علامة الريبة

يبنى هذا التقابل -كما أورده الجاحظ- على التباين بين شيئين متضادين،أو متناقضين؛ فالعلاقة بين طرفي كل ثنائية هي علاقة تضاد، وذلك لا يتحقق للرائي إلا عن طريق استخدام العقل في إدراك جوهر الأشياء، وحصر مجالها الكوني. ونجد الجاحظ ههنا يستخدم بعض المفاهيم والمصطلحات التي تتعلق بالدلالة، مثل: غفل وموسومة، شبه الدليل والدليل، العلامة الظنية والعلامـة اليقينية .

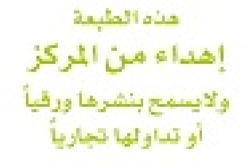
يستحيل الكون، في نظر المعتبر، بكل ظواهره الثابتة والمتحولة إلى كتاب مرقوم بوساطة علامات إحالية، فإذا هو أثر دال بهيئاته القارة، وحالاته الزائلة، فاغتدى التأمل استنطاقًا لمقروء معبر، تدرك دلالته إدراكًا وافيًا، ليس عن طريق الحس فحسب، ولكن بالاعتبار من حيث هو وسيلة تسعفنا على إسقاط الكفاية العقلية على الأشياء لمعرفة باطنها، وما تكفره وتستره من حقائق وجواهر. وقد أشار إلى ذلك الجاحظ في حكايته لقول قائل: «سل الأرض، فقل من شق أنهارك، وغرس أشجارك ،وجنى ثمارك؟ فإنْ لم تجبك حوارًا، أجابتك اعتبارًا».[1]

انطلاقًا ممَّا أومأنا إليه، فإنَّ الاعتبار يصبح نوعًا آخر من حصول الدلالة العقلية في كونه يعتمد على إعمال القدرات العقلية في أقصى درجة من التجريد والتأمل الذي يخترق حجب الظواهر، لينفذ إلى البواطن الخفية. يقول بعض الخطباء في هذا الشأن: «أشهد أنَّ السموات والأرض آيات دالات،وشواهد قائمات، وكل يؤدي عنك الحجة، ويشهد لك بالربوبية بآثار قدرتك، ومعالم تدبيرك التي تجليت بها لخلقك».[2]

إنَّ الذي نحن معنيون به في هذا المقام، هو أنَّ كل ظواهر الكون في نظر المعتبر،

١- الجاحظ، البيان والتبيين ١/ ٨١.

٢- المرجع نفسه ، ١/ ٨١.






تستحيل إلى آيات وشواهد وعلامات دالة على القدرة الخفية الكامنة وراء هذه الآثار البادية والمبدية لحقائق كابية، وذلك لا يتحقق إلا بالعبارة المؤدية إلى البيان. وما كان ذلك إلا لأنَّ العبارة «إنَّما هي في اللغة البيان عن الشيء»[1] كما يقول ابن حزم.

يمكن لنا حينئذ بعد هذه الإلمامة المقتضبة، بنمط آخر من أنماط حصول الدلالة أنْ نجمل ما انتهينا إليه فيما يأتي :

١- يعد الاعتبار رافدًا من روافد حصول الدلالة الموصلة إلى العلم في الفكر العربي الإسلامي.

٢- هو حالة إدراكية مجردة، تحدث بعبور الظواهر الحسية، وتجاوزها نفاذًا، واختراقًا، قصد معرفة عمق آخر من أعماق الحقائق المطلقة.

٣- هو إعمال العقل والبصيرة، باتخاذ الأشياء وسائط حاضرة تحيل إلى حقائق غائبة.

٤- هو صلة اقتضائية تلازمية بالوجود الإنساني الأسمى .

٥- هو طريق الاهتداء إلى الحقيقة المطلقة فهو إذ ذاك حجة العقل الإنساني في هذا الوجود.

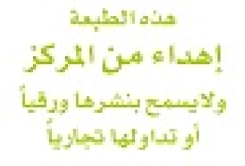
■ ■ ■

١- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ٩٥٠.










## الفصل الثاني: آليات المفاهيم

لقد توضحت لنا الرؤية لنسلك سبيل الدلالة، وانبلجت رسومها لنهتدي إلى مفاهيم تنحدر من مرجعية فكرية رافدة انتشرت تعاليمها، وتوثقت أركانها، عبر مسار دائب لاكتمال النظرية الدلالية العربية متبدية في كشف متوالية من المفاهيم والاصطلاحات التي يحوج إليها فعل الدلالة .

منذ البدء يمكن لنا القول بدون مجازفة: إنَّ الجدل المعرفي والفلسفي في الفكر اللساني العربي، كان يدور حول المفاهيم والاصطلاحات التي تكون المتن المرجعي لأي ضرب من أضرب إعمال الفكر في الموجودات وفي النصوص؛ فكان النضج يكتمل كلما توضح السبيل المؤدي إلى الاستمساك بالبيئة التي نشأ في رحابها مفهوم من المفاهيم وهو جنين.

ولذلك فإنَّ الأمر الذي لايرتاب فيه أحد هو أنَّ المفهوم[1] لا ينشأ من العدم، بل هو معطى مخاض معرفي، يظل في تفاعل مستمر مع مفاهيم أخرى، حتى يصقل في بوتقة تضفي عليه نمطه الإبيستمولوجي والإجرائي، فينضاف إلى ثقافة حقل معين من حقول المعرفة الإنسانية.

وتأسيسًا على هذه المسلمة[2]، فإنَّ البحث عن ثبت المفاهيم المتصلة بأي علم من العلوم يستدعي بالضرورة وعيًا عميقًا بأهمية التقصي والتحري للأرضية التي أنتجت هذا المفهوم أوذاك، فلا تستهوينا العجلة في اقتطاع المفهوم من بيئته والاختلاء به بعيدًا، فإنْ فعلنا ذلك سنفقده دلالته ووظيفته التي وجد بها ومن أجلها.

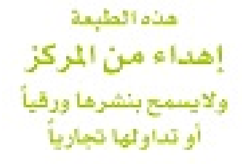
---

١ – المفهوم منطقيًا: هو مجموع الصفات أو الخصائص الموضحة لمعنى كلي على أساسه يقوم التعريف والتصنيف، ويقابل الماصدق ويطلق على:

أ ـ مجموع الصفات المشتركة بين أفراد صنف واحد.

ب ـ مجموع الصفات التي يتكون منها. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٨٩ .

٢– المسلمة: هي حقيقة ليست بديهية بذاتها ولا يستطاع البرهنة عليها، ومع ذلك يسلم بها، ويمكن أنْ تستخلص منها نتائج لا يرفضها العقل. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٨٣ .






تقترن العلامة -بمنطوقها ومفهومها- في التراث اللساني العربي بمفهوم الدلالة؛ وهي في تصور الدارسين الأقدمين: «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول».[١]

الدلالة إذن هي حاصل اقتران شيئين متلازمين بوصفهما طرفي العلامة، أحدهما محسوس وهو الدال، والآخر غائب عن الحس وهو المدلول. ومن ثمة فإنَّ العلامة في حقيقة أمرها هي اقتران تلازمي بين الدال والمدلول من أجل حصول الدلالة.

ولذلك فإنَّ العلامة من حيث هي شيء محسوس يستدعي شيئًا آخر بوصفه بديلاً له، تتجاور في التراث اللساني العربي مع مفهوم الأمارة والدليل والسمة والسيما والسيماء والسيمياء. فهذه المفاهيم تبدو متواشجة، وعلى الرغم من تواشجها لابد لنا من إيضاح الفروق الدقيقة بينها .



## ١ - الأمارة:

يقتضي الحديث عن الأمارة بالضرورة الحديث عن مجالها الوظيفي من حيث هي وسيلة استبدالية تنوب عن شيء ما، قد يكون أعون على النفاذ إلى طبيعتها، والاهتداء إلى حقيقتها اهتداء وافيًا .

اغتدت الأمارة مفهومًا شائعًا في العرف الدلالي لدى العرب الأقدمين، الأمر الذي جعلها تقارف ولا تريم حياتهم اليومية إلى درجة أنْ أضحت معلمًا من معالم التواصل بالخطاب المنطوق، أو بالأشياء أو بظواهر الكون. يقول الأصمعي (٢١٦ هـ)[٢] في شأن الأمارة : «الأمارة العلامة، تقول: اجعل بيني وبينك أمارة، وأمارًا قال:

إذَا الشَّمْسُ ذَرَّتْ في البلادِ فإنَّهَا     أَمَارَةُ تسليمي عليكِ فسلِّمـي[٣]

١- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفـات، مادة (دل).

٢- هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب الراوية المشهور من علماء اللغة الأثبات، وقد انفرد برواية قصائد تسمى بالأصمعيات، جمعها المستشرق الألماني وليم أهلورت، لولاه لكنا فقدنا الكثير من دواوين العرب وأشعارهم.

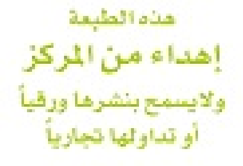
٣- روايـة اللسان في مادة (أمر) إذا طلعت شمس النهار.












والأمار أمار الطريق معالمه الواحدة أمارة قال حميد بن ثور:

بِسَوَاءِ مَجْمَعَةٍ كأنَّ أَمَـــارَةً    فيها إذا بَرزَتْ فَنِيقٌ يَخْطِـــــر»[1]

تعد الأمارة حينئذ في عرف الأقدمين وسيطًا من الوسائط الممكنة التي يصطنعها الإنسان أو يلجأ إليها لحصول فعل الدلالة؛ فهي بناء على هذا الاعتبار، علامة بيد أنَّها تمتاز من العلامات الأخرى في كونها علامة ظاهرة.

يقول أبو هلال العسكري ( ٤٠٠ هـ)[2] في موضوع الأمارة: «إنَّ الأمـارة هي العلامة الظاهرة ويدل على ذلك أصل الكلمة، وهو الظهور، ومنه قيل أمر الشيء إذا كثر، ومع الكثرة ظهور الشأن، ومن ثم قيل الأمارة لظهور الشأن، وسميت المشورة أمارًا لأنَّ الرأي يظهر بها، وائتمر القوم إذا تشاوروا». [3]

وانطلاقًا من هذا التصور، فإنَّ الأمارة علامة مخصوصة؛ فهي مرتبطة عادة بالأشياء والظواهرعندما تستخدم علامات؛ لأنَّ من شرطها الظهور، ولكن هذا الظهور يخضع لاتفاق وتواطؤ من طرفين على الأقل لحصول الدلالة المقصودة. ولقد أشار إلى ذلك ابن حزم (٤٥٦هـ) بقوله: «إنَّ الأمارة علامة بين المصطلحين على شيء ما، إذا وجدت علم الواجد لها ما وافقه عليه الآخر، وقد يجعلها المرء لنفسه ليستذكر بها بما يخاف نسيانه». [4]

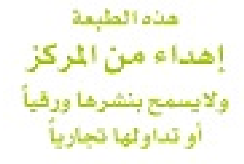
---

١- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة مادة(أمر) وفي اللسان (كأن أمارة منها) .الفنيق: الفحل المكرم الذي لا يؤذى لكرامته. ابن فارس، المرجع نفسه (فنق).

٢ـ هو أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري له كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، وكتاب الفروق في اللغة. يعد من الرافضين لظاهرة الترادف في اللغة؛ لأنَّها، في نظره، تتنافى مع مبدأ المواضعة. ووضع كتابًا لهذا الغرض ضمنه الفروق الدقيقة بين الكلمات التي شاعت في عرف المجتمع اللغوي بأنَّها مترادفة. وسم كتابه بـ(الفروق في اللغة). ينظر الأعلام ٢/ ٢١١.

٣ ـ أبو هلال الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ط٤ دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٦٣.، ص٦٣.

٤- ابـن حزم، الإحكام في أصول الأحكـام ١/ ٤٤.




يتبين من هذا القول، أنَّ الأمارة تقتضي الاصطلاح والاتفاق حتى تكتسب شرعيتها الدلالية لتحقيق عملية التواصل بين المصطلحين عليها. فقد أشار ابن حزم -في القول المذكور أعلاه- إلى أنَّ الأمارة يمكن لها أنْ تستحيل إلى علامة تذكرة، وهذا نوع مألوف من العلامات في البحث السيميائي المعاصر، فقد يلجأ الإنسان أحيانًا إلى وضع أمارات ما، أشياء أو أشكال، أو رموز مركبة، ترتبط بمراجع وإحالات ومواقف معينة، فكلما وجدت هذه العلامة تذكر المقصود من وجودها؛ فهذا النوع من العلامات إذن ذو اصطلاح ذاتي .




لقد ميز الدارسون الأقدمون بين الدلالة الظنية [١] والدلالة اليقينية [٢] وجعلوا الأمارات من العلامات الظنية التي بوجودها نظن بوجود لازمها. وذلك ما يشير إليه أبو هلال العسكري (٤٠٠ هـ) بواضح العبارة قائلاً: «الأمارة في الحقيقة ما يختار عند الظن (...)، ولهذا لا تستعمل الأمارة فيما كان عقليًا وشرعيًا».[٣] والظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض أو أحد طرفي الشك[٤] بصفة الرجحان فالظن- كما يقول الراغب الأصبهاني (٥٦٥ هـ) هو: «اسم لما يحصل عن أمارة، ومتى قويت، أدت إلى العلم، ومتى ضعفت جدًا لم يتجاوز حد التوهم». [٥]

يظهر لنا حينئذ أنَّ الأمارة تقترن بالدلالة الظنية دون سواها، ويؤكد ذلك الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) بقوله: «الأمارة لغة: العلامة، واصطلاحًا هي التي يلزم

---

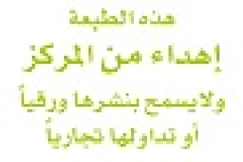
١- الظن:هومعرفة أدنى من اليقين تحتمل الشك ولا تصل إلى مستوى العلم وهو (Doxa) عند أفلاطون. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٠٩.

٢- اليقين (Certitude): كل معرفة لا تقبل الشك؛ ومنه حدسي كاليقين ببعض الأوليات، أو استدلالي غير مباشر ينتهي إليه المرء بعد البرهنة، ومنه ذاتي يسلم به المرء ولا يستطيع نقله إلى غيره، أو موضوعي يفرض نفسه على العقول كاليقين العلمي، وقد يسمى التسليم بأمر ظاهر أو راجح يقينًا إقناعيًا أو شبه يقين. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٢١٦.

٣- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقـًا .ص٦٠.

٤- الشك: هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند النقيضين أو لعدم الأمارة فيهما. الأصبهاني، المفردات، ص ٣٨٨.

٥- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا، ص ٤٧٢.




من العلم بها الظن بوجود المدلول،كالغيم بالنسبة إلى المطر، فإنَّه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر[1]

يجوز لنا في نهاية المطاف، حصر خصائص الأمارة فيما يأتي :

١- الأمارة هي علامة، غيرأنَّها علامة مخصوصة لكونها علامة ظاهرة قد تكون شيئًا، أو ظاهرة دالة.

٢- الأمارة منشؤها الاصطلاح والتواضع بين طرفين على الأقل لغرض التواصل، ويمكن لها أنْ تخضع إلى اصطلاح ذاتي عندما يضعها الإنسان ليتذكر بها شيئا ما.

٣- الأمارة وسيط حسي لحصول الدلالة الظنية دون سواها .

## ٢- الدليل:

يرتبط مفهوم الدليل ارتباطًا مباشرًا بحدوث الإرشاد والهداية الموصلة إلى الدلالة؛ فهو وسيط كغيره من الوسائط التي يستخدمها الإنسان للإخبار والإنباء والإعلام الكاشف عن المجهول لحدوث العلم به بوساطة دليل. يقول الجرجاني (٤٧١هـ): «ليس للدليل إلا أنْ يعلمك الشيء على ما يكون عليه».[2]

وقد انبرى في هذا السبيل الذي نحن بشأنه الشريف الجرجاني(٨١٦هـ) يوضح الفرق بين الدلالة اللغوية، والدلالة الاصطلاحية لمفهوم الدليل. بقوله: «الدليل في اللغة هو المرشد وما به الإرشاد، وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر».[3]

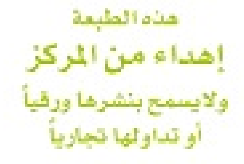
يعد الدليل طريق العقل إلى العلم بالمعلوم، فهو ضروري في حصول المعرفة سواء أكان ذلك بوساطة الأشياء الموجودة في الكون كما هي، أم بوساطة النصوص المتواترة الموصلة إلى العلم. يقول الحارث المحاسبي(٢٤٣هـ):[4] «إنَّ الأدلة نوعان:عيان ظاهر

١- الشريف الجرجاني المرجع المذكور سابقًا ص١٦.

٢- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٦٩.

٣- الشريف الجرجاني، المرجع المذكور، ص ٤٦.

٤- فقيه ومتكلم اشتهر بالزهد والتصوف، لقب بالمحاسبي لحرصه على محاسبة نفسه، اضطهد لنزعته






أو خبر قاهر، والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل، فالعيان شاهد يدل على الغيب، والخبر يدل على صدق، فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سفه».[(١)]

يقتضي الدليل -في نظر المحاسبي- وجود العقل، فلولا العقل المستخدم للدليل ما كان هناك دليل يستدل به، والعقل في نظر المحاسبي لا يعدو أنْ يكون الغريزة التي خلقها الله في المكلف. ولذلك جعل المحاسبي الأدلة التي هي سبيل العقل إلى العلم نوعين :

**أ ـ العيان الظاهر:** ظواهر الكون من حيث هي شواهد تدل على الغيب .

ب ـ الخبر القاهر: هو النص المتواتر؛ أي الشرع من قرآن، وسنة باعتبار الخبر[(٢)] ههنا يدل على الصدق.[(٣)]



ظلت هذه المفاهيم التـي جاء بها المحاسبي رائجة لم تكسد سوقها، ممَّا جعلها ترتقي مراقي أخرى لدى نفر غير قليل من العلماء، الذين استرفدوها لوضع أصول قارة، أضحت مرجعية للمبحث الدلالي في التراث العربي .

---

الاعتزالية. من مؤلفاته:

ـ كتاب رعاية حقوق الله.

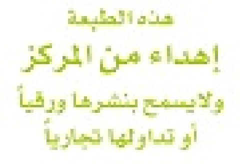
ـ كتاب الوصايا.

ـ كتاب العقل وفهم القرآن. ينظر ابن النديم، الفهرست، ص ٢٣٦ .

١ـ الحـــارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت ١٩٧١، ص ٢٣٢ .

٢ ـ الخبر: هو العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر. الأصبهاني، المفردات، ٢٠٣. والفرق بين الخبر والنبأ أنَّ النبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن، ولا يقال للخبر في الأصل نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة، وحق للخبر الذي يقال فيه نبأ أنْ يتعرى عن الكـــذب كالتواتر، وخبر الله تعالـــى وخبر النبي صلى الله عليه وسلم. الأصبهانـــي، المفردات، ص ٧٣٢،٧٣٣.

٣- الصدق والكذب: أصلهما في القول ماضيًا كان أو مستقبلاً، ولا يكون في القصد الأول إلا في القول ولا يكونا في القول إلاَّ في الخبر دون غيره من أصناف الكلام. الأصبهاني، المفردات، ص ٤٠٨ .



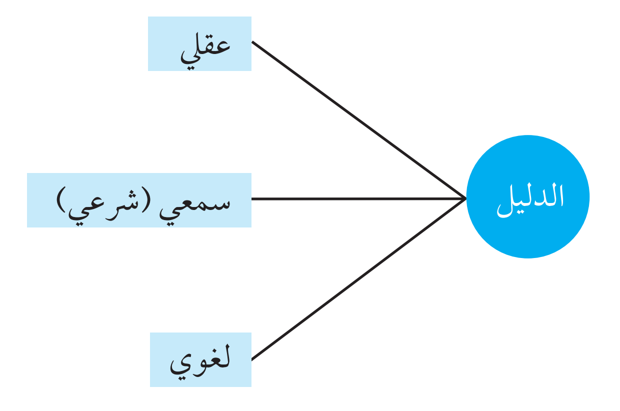

وكان الباقلاني (٤٠٣هـ) من الذين استرفدوا هذه المفاهيم، إذ بلغ الغاية القصوى في تفهمها،وتفسير غامضها، فجعل همه الأول أنْ يعطي الموضوع حقه بعرض حقيقة الأدلة، ومجال استخدامها. لذلك فالدليل في نظره : «ما أمكن أنْ يتوصل به بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يعلم باضطرار، وهو على ثلاثة أضرب :

أ- عقلي: له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته نحو حياته وعلمه وقدرته وإرادته.

ب- سمعي[1] شرعي: دال من طريق النطق بعد المواضعة، ومن جهة معنى مستخرج من النطق.

ج- لغوي: دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ» .[2]

يمكن لنا توضيح أضرب الأدلة كما هي عند الباقلاني بالشكل الآتي:







١- لقد طفق الغزالي يميز بين الدليل العقلي والدليل السمعي، من وجهة نظر المذهب الأشعري، فالأدلــة العقلية ـ في نظره ـ تتعلق بمدلولاتها لأعيانها، والحدوث يدل على المحدث بعينه، وأمَّا السمعيات فهي لا تدل لأعيانها فإنَّها عبارات تسمع بالاصطلاح. فهي حينئذ معلومات ولكنَّها لا تظهر في العقل ظهور العقليات. ولذلك فهو يرى أنَّ كل ما يمكن إدراكه وإثباته دون إثبات كلام الله تعالى وصفاتــه ودرك استحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، ووجوب الواجبات العقلية يكون دليلاً عقليًا. وكــل مالا يمكن إثباته إلا بعد إثبات الكلام فهو دليل سمعي. ينظر الغزالي، المنخول، ٦١، ٦٢.

٢- الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، ص١٤.





إنَّ نظرة عجلى فيما أورده الباقلاني بشأن أضرب الأدلة، تهدي إلى أنَّ الترتيب الذي اعتمده لم يكن ترتيبًا عفويًا، بل هو ترتيب قائم أساسًا على التسلسل المنطقي للأدلة في الفكر العربي الإسلامي،فالدليل العقلي مقدم عن الدليل السمعي الشرعي باعتبار أنَّ الدلالة السمعية الشرعية، هي فرع للدلالة العقلية وملحقة بها، وتأخر الدليل اللغوي عن الأدلة السمعية الشرعية، على الرغم من اشتراكها في النطق والمواضعة، ناتج عن نزعة مذهبية؛ إذ إنَّ الأشاعرة يصرون على أنَّ مصدر المواطأة اللغوية في الأساس الأول هو الله عز وجل .

بيد أنَّنا نلفي عصبة أخرى من العلماء لا تفرق بين الدليل السمعي الشرعي والدليل اللغوي، ويتقدم هؤلاء القاضي عبد الجبار(٤١٥هـ)الذي يرى أنَّ الأدلة ضربان فحسب:

أحدهما: يدل على ما يدل عليه لوجه يختصه لا يتعلق باختيار الفاعل له أو ماجرى، فهذا لا يجوز أنْ تتغير حاله في الدلالة، وذلك كدلالة الأعراض على حدوث الأجسام.



الثاني: يدل على مدلوله لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله، كدلالة الكلم على ما يدل عليه،لأنَّ الخبر إنَّما يدل على المخبر عنه من حيث قصد به الإخبار عما هو خبر عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة، ولا يدل بجنسه.[١]

يختلف القاضي عبد الجبار عن الباقلاني في كونه جعل الأدلة ضربين :الأول عقلي، والثاني لغوي. غير أنَّه لا يفرق بين الدلالة السمعية الشرعية، والدلالة اللغوية كما فعل ذلك الباقلاني.

ونكاد نجد هذا التصنيف الثنائي للدليل سائدًا أيضًا عند علماء الأصول، فمن حيث إنَّ الدليل وسيلة تستلزم العقل لمعرفة المعلوم جعلوه إذ ذاك برهانًا قاطعًا كما قال ابن حزم (٤٥٦ هـ): «الدليل قد يكون برهانًا، وقد يكون اسمًا يعرف به المسمى».[٢]

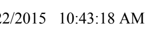
معنى ذلك أنَّ الدليل لفظ مشترك في عرف علماء الأصول يدل من جهة على معنى البرهان، من حيث هو وسيلة عقلية لإثبات العلم الحاصل من المعلوم، ويدل من جهة

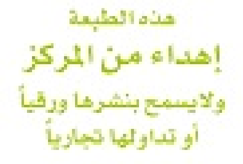
١- ينظر القاضي عبد الجبار ،المرجع المذكور سابقًا، ص٨/ ٢١٥.

٢- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٤٠.










أخرى على معنى العلامة اليقينية من حيث هي وسيلة لحصول الدلالة لدى من طلبها.

يميز علماء الأصول بين الوسائط المؤدية إلى العلم اليقيني، (كالدليل الذي تقترن وظيفته الإنبائية بالدلالة اليقينية)، والوسائط المؤدية إلى الظن (كالأمارة التي تقترن وظيفتها الإنبائية بالدلالة الظنية). يقول الآمدي(٦٣١هـ) [(١)]: «الدليل قد يطلق في صفة معنى الدال، وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل، وقد يطلق على ما به دلالة وإرشاد، وهذا هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء (...) والأصوليون يفرقون بين ما أوصل إلى العلم، وما أوصل إلى الظن، فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، واسم الأمارة بما أوصل إلى الظن. وعلى هذا فحده على أصول الفقهاء إنَّه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.[(٢)]

وإنطلاقًا من هذا التصور، أصبح مفهوم الدليل اللغوي يمتاز من مفهوم الأمارة في كونه علامة يقينية، ولهذا المسوغ بالذات نلفي مجال هذا المفهوم يتسع ليشمل في عرف علماء الأصول -كما أومأنا إلى ذلك سالفًا- مفهوم البرهان[(٣)] من حيث هو وسيلة عقلية للاستدلال من أجل الوصول إلى حكم ما،بحكم أنَّ الاستدلال هو تقدير الدليل لإثبات المدلول للوصول إلى الإيقان بالشيء، وهو العلم بحقيقته بعد النظر والاستدلال، ولذلك لا يوصف الله باليقين.[(٤)]



١- هو سيف الدين الآمدي، عالم أصول وفقيه حنبلي ثم شافعي من مؤلفاته:

أ- أبكار الأفكار.

ب- غاية المرام في علم الكلام .

ج- الإحكام في أصول الأحكام .ينظر، الزركلي، الأعلام ،٥/ ١٥٢.

٢- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي ط٢ دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٦. ١/ ٢٧.

٣- البرهان: هو استدلال ينتقل فيه الذهن من قضايا مسلمة إلى أخرى تنتج عنها ضرورة، وعده المناطقة القدامى أسمى صور الاستدلال؛ لأنَّه يقوم على أساس من مقدمات يقينية، وينتهي تبعًا لذلك إلى نتائج يقينية. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٣٣.

٤- ينظر الشريف الجرجاني، المرجع المذكور سابقًا. ص١٨ .






وما كان ذلك الا لأنَّ اليقين في اللغة العلم الذي لا شك معه، وفي الاصطلاح اعتقاد الشيء بأنَّه كذا، مع اعتقاد أنَّه لا يمكن إلا كذا مطابقًا للواقع غير ممكن الزوال. والقيد الأول جنس يشتمل على الظن أيضًا، والثاني يخرج الظن، والثالث يخرج الجهل[١] والرابع يخرج اعتقاد المقلد المصيب.[٢]

وقد قيلت أقوال كثيرة في حد اليقين منها:

- اليقين رؤية العيــان بقوة الإيمان، لا بالحجة والبرهان.
- اليقين هو مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب، وملاحظة الأسرار بمحافظة الأفكار.
- اليقين هو طمأنينة القلوب على حقيقة الأشياء، يقال يقن الماء في الحوض إذا استقر فيه.
- اليقين هو رؤية العيان، أو التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب .
- اليقين هو ارتفاع الريب في مشهد الغيب، أو هو العلم الحاصل بعد الشك.[٣]



وقد استخدم بعضهم مفهوم الدليل، بمعنى العلامة اللسانية التي تحقق عملية التواصل بين أفراد المجتمع اللغوي. ومن هؤلاء الآمدي (٦٣١هـ)، ففي سياق حديثه عن الضرورة اللغوية باقتضاء الضرورة الاجتماعية، استخدم مفهوم الدليل بمعنى العلامة اللسانية. حيث قال: «ودعت الحاجة إلى نصب دلائل يتوصل بها كل واحد إلى معرفة ما في ضمير الآخر، من المعلومات المعينة له في تحقيق غرضه».[٤]

١- الجهل على ثلاثة أضرب:

الأول: هو خلو النفس من العلم هذا هو الأصل.

الثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه.

الثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أنْ يفعل، سواء اعتقد فيه اعتقادًا صحيحًا أو فاسدًا. الأصبهاني، المفردات، ص ١٤٣.

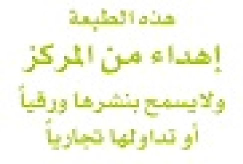
٢- ينظر الشريف الجرجاني، المرجــع المذكور سابقًا، ص ١١٤.

٣- المرجع نفسه، ص ١١٤.

٤- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام.١/ ٣١.








هذه إيماءة صريحة من الآمدي إلى اضطرار الإنسان إلى وضع دلائل (علامات) لاضطراره إلى الحياة الاجتماعية، فهو ميال بطبعه إلى مشاركة أفراد مجتمعه في تبادل المنفعة، ويقتضي هذا الاضطرار الاجتماعي التواصل، فنزعت نفس الإنسان إلى استخدام وسائل دالة تحقق غرضه.

أمسى الدليل حينئذ وسيلة من وسائل التواصل اللساني في نظر الآمدي، وذلك واضح من كلامه حينما قال: «من اختلافات تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية، والعبارات اللغوية ،وهي إمَّا ألاَّ تكون موضوعة لمعنى، أو هي موضوعة، والقسم الأول مهمل لا اعتبار له، والثاني يستدعي النظر في أنواعه، وابتداء وضعه، وطريق معرفته». [(١)] فالدليل اللساني -في نظر الآمدي- هو حاصل تركيب مقاطع صوتية، فهذه خاصية تمتاز بها العلامة اللسانية التي هي في جوهرها اقتران بين الدال والمدلول.

ثم يذهب الآمدي ليوضح حقيقة اللفظ الدال (العلامة اللسانية) فيقول: «أمَّا حقيقته فهو ما دل بالوضع على معنى، ولا جزء له يدل على شيء أصلاً، كلفظ الإنسان فإنَّ/ إنْ/ من قولنا إنسان،وإنْ دلت على الشرطية، فليست إذ ذاك جزءًا من لفظ الإنسان». [(٢)]

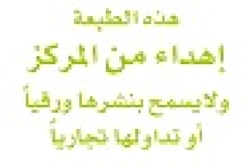
هذه التفاتة واعية من الآمدي إلى طبيعة العلامة اللسانية من حيث هي دالة لا بالطبع، بل بالوضع والاصطلاح، ودلالتها مكتملة في ذاتها بين طرفين متلازمين (الدال والمدلول)، ولا جزء من البنية الصوتية للدال يدل في ذاته على المدلول بوصفه المفهوم المركزي لعلامة معينة .

وقد أصبح هذا التصور لاحقًا -أي عدم دلالة الجزء من الدال على المدلول- مركز استقطاب في التقطيع المزدوج عند أندري مارتيني A. Martinet [(٣)]

١- الآمدي، المرجع المذكور سابقًا،١/ ٣٥.

٢- المرجع نفسه ، ١/ ٣٢.

٣- عملية التقطيع الأول ـ في نظر مارتيني ـ هي التي تبلغ وفقها كل أحداث التجربة إلى الغير، حيث تحلل هذه التجربة إلى وحدات متلاحقة لكل منها دال ومدلول، وتسمى هذه الوحدات باللفاظم (Les monèmes) التي يمكن لنا التواصل عن طريق تأليفها حسب ما تقتضيه الطبيعة الخطية للغة، أو بالأحرى يمكن لنا بوساطتها التعبير عن التجربة الإنسانية. ففي التقطيع الأول، تحلل كل




نستخلص مما تقدم ذكره، أنَّ الدليل في الموروث اللساني العربي، يتبدى في حالتين اثنتين:

الحالة الأولى: يكون فيها مفهوم الدليل برهانًا استدلاليًا، فهو وسيلة عقلية للوصول إلى حكم ما[1].

الحالة الثانية: يكون فيها مفهوم الدليل علامة، وهذه الحالة تشد انتباهنا في هذا المقام الذي نحن بسبيله، فالدليل من حيث هو علامة ينقسم إلى قسمين:

أـ علامة عقلية: تكون فيها العلاقة بين الدال والمدلول، علاقة سببية لحصول الدلالة اليقينية.

ب- علامة لسانية: تكون فيها العلاقة بين الدال والمدلول، علاقة تواضعية، سواء أكان ذلك في الدليل السمعي الشرعي أم في الدليل اللغوي المحض.

## ٣ – السمة ،السيما، السيماء، السيمياء:



من أوائل الأمور التي تلفت نظر الباحث ههنا هو أنَّ السمة وملحقاتها تجاور مفهوم العلامة في التراث اللساني العربي إلى درجة أنْ أصبح من العسير التمييز بينهما، إذ إنَّهما متلازمان عند الاستعمال، ولذلك أصبح أحدهما يفسر الآخر في كثير من السياقات، وما كان ذلك إلا لأنَّ / وسم / و/ علم / فعلان متعاقبان ومتضايفان في العرف اللغوي العربي، غير أنَّ

---

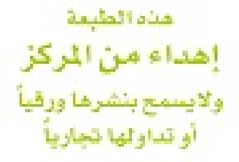
خبرة لغوية، أو حاجة يرغب الإنسان في إيصالها إلى الآخرين عبر تتابع وحدات لسانية، وهي وحدات غير قابلة في ذاتها لأنْ تتجزأ إلى وحدات أصغر ذات دلالة، فكلمة (رأس) في نظر مارتيني ـ تعني الجزء المعروف من جسم الإنسان ،لا يمكن لنا تحليلها إلى وحدات أصغر (رـ أ ـ س) بحيث يكون لكل منهـا معنى رأس. ينظر A. Martinet :Elements de linguistique générale p ١١٢.

فيتجلى لنا واضحا أنَّ الآمدي كان له فضل السبق في الانتباه إلى هذه الخاصية التي تمتاز بها العلامات اللسانية، ويوم أنْ قال بها مارتيني ظنها أقطاب الفكر اللساني المعاصر أرضًا بكرًا لم تطأها أقدام المستكشفين. ينظر أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، سلسلة الكتاب الجامعي ،ط٢. كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي ٢٠١٣ ص ١٩٦.

١ – الحكم: هو إقامة علاقة بين حدين أو أكثر، ومن أخص خصائص الحكم المنطقي احتمال الصدق أو الكذب.








السمة في الاستعمال العربي اقترنت بمعنى الأثر. فهي من ههنا علامة أثرية. وقد فزع ابن قتيبة (٢٧٦هـ)[1] إلى تأكيد خصوصية السمة بوصفها أثرًا دالاً في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾[2]، فيرى أنَّ بعض المفسرين ذهب فيه إلى أنَّ الله عز وجل يسم وجهه يوم القيامة بالسواد، وهذا من عرف العرب، فهي تخبر بهذا اللفظ فتقول للرجل يسب الرجل سبة قبيحة، أو ينثو عليه فاحشة، قد وسمه بميسم سوء، يريدون أنَّه ألصق به عارًا لا يفارقه. كما أنَّ السمة لا تنمحي، ولا يعفو أثرها.

وقال جرير:

لَمَّا وَضَعْتُ عَلَى الفَرَزْدَقِ مَيْسَمِـــي
وَعَلَى البَعِيثِ جَدَعْتُ أَنْفَ الأَخْطَلِ

يريد بهذا الملفوظ أنه وسم الفرزدق بالهجاء أي أبقى عليه عارًا كالجدع والوسم.

وقال أيضًا:

رُفِعَ المَطِيُّ بِمَا وَسَمْتُ مُجَاشِعًا    وَالزَّنْبَرِيُّ يَعُومُ ذُو الأَجْلالِ

يريد أن هجاءه قد سارت به المطي وغني به في البر والبحر. وقال:

وَأَوْقَدْتُ نَارِي بِالحَدِيدِ فَأَصْبَحَتْ    لَهَا وَهَجٌ يُصْلِي بِهِ اللهُ مَنْ يُصْلِــي

---

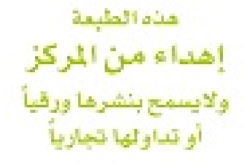
١- ولد ابن قتيبة الدينوري في الكوفة تعلم في بغداد وتولى القضاء في دينور، كان سنيًا معتدلاً، كان ينزع، نظريًا، إلى المذهب النحوي البصري ولكنَّه، عمليًا، كان يجمع بين المذهبين، وحكى في كتبه عن الكوفيين واستشهد بآرائهم. من مؤلفاته:

-أدب الكاتب.

- عيون الأخبار.

- تأويل مشكل القرآن. ينظر القفطي إنباه الرواة. ٢/ ١٤٣.

٢- القلم:١٦.






حيث شبه شعره بالنار، وهجاءه بمواسم الحديد. وقال الكميت بن زيد يذكر قصيدة له:

تُعَلِّطُ أَقْوَامـاً بِمَيْسَمٍ بـارِقٍ      وَتُقَطِّمُ أَوْبَاشًا رَنِيمـاً وَمُسْنَدَا[1]

والعلاط سمة في العنق.[2]

وعود على بدء نقول: إنَّ الآية المذكورة كما يقول ابن قتيبة: «نزلت في الوليد بن المغيرة، ولا نعلم أنَّ الله عز وجل وصف أحدًا وصفه له، ولا بلغ من ذكر عيوبه به ما بلغه من ذكرها منه؛ لأنَّه وصفه بالخلف والمهانة، والعيب للناس، والمشي بالنمائم، والبخل، والظلم، والإثم، والجفاء، والدعوة. فألحق به الله سبحانه وتعالى عارًا لا يفارقه في الدنيا ولا في الآخرة، كالوسم على الخرطوم وأبين ما يكون الوسم في الوجه».[3]

ويقول ابن فارس(٣٩٥هـ)[4] في مادة (وسم): «الواو والسين والميم: أصل واحد يدل على أثر،ومعلم، ووسمت الشيء وسمًا أثرت فيه بسمة (...) وسمي موسم الحج موسمًا لأنَّه معلم يجتمع إليه الناس.[5] فالوسم هو إحداث أثر ما في شيء ما قصد جعله يمتاز من غيره ،ومن ههنا فإنَّ السمة هي أثر ظاهر في الشيء، فهي إذ ذاك علامة بموجب كونها تحمل دلالة معينة، بيد أنَّها علامة مخصوصة من حيث إنَّها أثر ظاهر مرئي.




يقول أبو هلال العسكري ( ٤٠٠هـ) في سياق حديثه عن الفرق بين العلامة،

---

١ ـ العلاط: الكي أو السمة تكون في مقدم العنق عرضًا. والقطم: القطع. والرنيم: القوس.

٢- ابــن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ط٣ المكتبة العلمية، المدينة المنورة ١٩٨١ .ص١٥٦، ١٥٧.

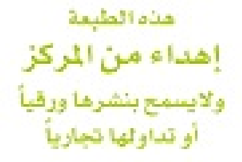
٣- المرجع نفسه، ص ١٥٩ (جاء في تفسير بن عباس أنَّه الوليد بن المغيرة المخزومي كان طعانًا لعانًا ومغتابًا للناس مقبلين ومدبرين، يمشي بالنميمة بين الناس ليفسد بينهم، ويقال كان له زنمة كزنمة العنز.) تفسير بن عباس، ص ٤٨١.

٤- أحمد بن فارس بن زكريا صاحب المجمل ومعجم مقاييس اللغة (أول معجم اشتقاقي في التراث اللساني العربي). والصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها .وابن فارس هو أول من استخدم مصطلح فقه اللغة ووسم به كتابه المذكور.. ينظر القفطي إنباه الرواة ١/ ٩٣.

٥- ابن فارس معجم مقاييس اللغة، مادة (وسم) .








والسمة: «إنَّ السمة ضرب من العلامات مخصوص، وهو ما يكون بالنار في جسد حيوان، مثل سمات الإبل وما يجري مجراها، وفي القرآن / سنسمه على الخرطوم/ وأصلها التأثير في الشيء ، ومنه الوسمي لأنَّه يؤثر في الأرض أثرًا، ومنه الموسم بما فيه من آثار أهله والوسمة معروفة سميت بذلك لتأثيرها فيما يخضب بها».[1] فتأخذ السمة من ههنا معنى الأثر، فالوسم كما -يقول الراغب الأصبهاني- هو: «التأثير، والسمة الأثر، يقال وسمت الشيء وسمًا إذا أثرت فيه بسمة».[2]

يتبين لنا إذن أنَّ السمة علامة من حيث إنَّها تشير وتحيل إلى شيء ما، فهي مكونة من دال ومدلول؛ الدال هو الأثر الحسي، والمدلول هو المفهوم الذي يحصل لدى الرائي لذلك الأثر. فكل الدلائل التي اعتمدناها تقر بأنَّ السمة في حقيقة أمرها أثر ظاهر يدرك بالبصر ولا يدرك بالسمع، فهي من ههنا كالرسم تمامًا لأنَّ «الرسم مثل السمة يخبر به (...) وأصل الرسم في اللغة العلامة، ومنه رسوم الديار».[3]

ولعل هذا هو المسوغ الذي اضطر النحاة إلى جعل الاسم سمة دالة على مسمى، لكون الاسم أثرًا ظاهرًا، فهو من هذه الناحية كالسمة يدل على شيء لا يظهر. يقول ابن يعيش(٦٤٣ هـ)[4] أثناء حديثه عن الاسم: «ذهب الكوفيون أنَّه مشتق من السمة؛ وهي العلامة. والقول على المذهبين أنَّه لما كان علامة على المسمى يعلوه ويدل على ما تحته من المعنى كالطابع على الدرهم والدينار، والرسم على الأموال (...) قال الزجاج جعل الاسم تنويهًا للدلالة على المعنى، لأنَّ المعنى تحت الاسم».[5]



لقد اصطلح النحاة على الأسماء بالسمات، من حيث إنَّها آثار ظاهرة تعد حاملات مادية حسية لمسمياتها. ولذلك ألفينا ابن هشام (٧٦١هـ) يقول: «الاسم في اللغة

١- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا، ص ٦٢.

٢- الراغب الأصبهاني المرجع المذكور سابقًا مادة وسم ٨٢١.

٣- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا ، ص٢٤.

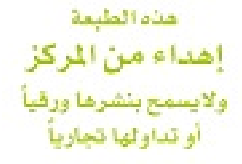
٤- هو أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش بن محمد بن أبي السرايا الموصلي الأصل الحلبي الولد والمنشأ الملقب بموفق الدين النحوي، ويعرف بابن الصائغ ،برع في الحديث، وتصدر الإقراء بحلب. له: شرح المفصل. السيوطي، بغية الوعاة ٢/ ٣٥١ـ ٣٥٢.

٥- ابن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، دت. ١/ ٢٣.










سمة الشيء؛ أي علامته، وهو بهذا الاعتبار يشمل الكلمات الثلاث، فإنَّ كلاً منها علامة على معناه».[1]

قد ينزع الإنسان إلى الاستئناس بالأشياء الموجودة في هذا الكون المحيط به، وهي أغفال مبهمة،فيضطر إلى إبانتها ليميز بعضها من بعض، فيضع لها علامة تلازمها، وتلك هي حقيقة المواضعة اللغوية التي يقول ابن جني (٣٩٢ هـ)[2] في شأنها: «وذلك كأنْ يجتمع حكيمان، أو ثلاثة فصاعدًا، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظًا، إذا ذكر عرف به ما مسماه ليمتاز من غيره، وليغنى بذكره من إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله».[3]

هناك مفاهيم أخرى تعد ملحقة بمفهوم السمة نطقًا ودلالة، وهي السيما والسيماء والسيمياء. يقول المبرد (٢٨٥هـ)[4]: «ومعنى قوله سيما الخسف: تأويله علامة، هذا أصل ذا (...) ومن قال سيما قصر، ويقال في هذا المعنى سيمياء ممدود، قال الشاعر (وهو قول ابن عنقاء الفزاري في عُمَيْلَة الفيزاري) :

غُلامٌ رَماه الله بالحُسْنِ يافعاً

له سِيمْيَاءٌ لا تَشُقُّ على البَصَرْ[5]

١- ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص ١٤.

٢- هو أبو الفتح عثمان بن جني بغدادي النزعة النحوية، كان متأثرًا بمنهج المتكلمين ويظهر هذا التأثر واضحًا في كتابه الخصائص. ينظر ترجمته في الفهرست، ص ٩٥.

٣- ابن جني، الخصائص،. ١/ ٤٤.

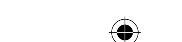
٤- هو أبو العباس محمد بن يزيد؛ يقال انتهى علم النحو بعد طبقة الجرمي والمازني إلى أبي العباس محمد بن يزيد (المبرد) الأزدي الثمالي، وهو من ثمالى قبيلة من الأزد، كان المبرد بصريًا تعلم على المذهب البصري وطريقته. ألف في النحو: المقتضب. وله: الكامل في اللغة والأدب. ينظر الفهرست، ص ٦٤.

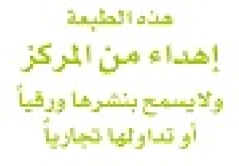
٥ـ المبرد، الكامل في اللغة والأدب، ص١٤.












وأنشد مسعود بن بشر المازني:

لَهُمْ أَوْجُهٌ بِيضٌ حِسَانٌ وَأَذْرُعٌ

طِيَّالٌ وَمَنْ سِيمَا الْمُلُوكِ نِجَارُ.[١]

ويقول الراغب الأصبهاني (٥٦٥هـ): «السيماء والسيمياء العلامة، قال الشاعر له سيمياء لا تشق على البصر. قال تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾[٢] وقال: ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾[٣].»[٤]

ولقد وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تبين الدلالة الدقيقة للسمة، واالسيماء والسيمياء. قال تعالى:

﴿وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾[٥]، يقول أبوعبيدة (٢١٠هـ)[٦] مفسرًا هذه الآية: «هي الخيل المعلمة بالسيماء، ويجوز أنْ تكون مسومة مرعاة من أسمتها، وتكون هي سائمة، والسائمة الراعية».[٧]




﴿بِخَمْسَةِ ءَالَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾[٨]يقول أبو عبيدة: «أي معلمين، وهو من المسوم الذي له سيماء بعمامة أو بصوفة أو بما كان».[٩]

١ـالمبرد، المرجع المذكور سابقًا، ص٥٥.

٢- الفتح:٢٩.

٣- البقرة:٢٧٣.

٤- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكورسابقًا، ص ٣٦٥.

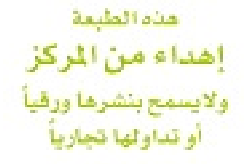
٥- آل عمران: ١٤.

٦- هو معمر بن المثنى النحوي البصري كان موسوعة في اللغة والأدب، أول من ينسب إليه استعمال لفظ المجاز في مرحلته الجنينية في كتابه الموسوم بـ:( مجاز القرآن). ينظر الفهرست ص٥٩.

٧- أبو عبيدة، مجاز القرآن، ١/ ٨٩.

٨- آل عمران: ١٢٥.

٩- أبوعبيدة، ،المرجع المذكور سابقًا، ص١/ ١٨٣.






يقول النحاس(٣٣٨ هـ)[١] بشأن الآية السابقة: «يقال في هذا المعنى سيمياء».[٢]

﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾[٣] يقول ابن فارس(٣٩٥هـ): «يعني الناظرين في السمة الدالة»[٤]

نحاول حينئذ أنْ نجمل ما أسلفنا فيه القول، بشأن السمة، وملحقاتها فيما يأتي:

١- يرتبط الأصل الاشتقاقي / وسم / بمفهوم التأثير في الشيء .

٢- تعد السمة اصطلاحًا في التراث اللساني العربي علامة مخصوصة، بحكم كونها علامة مرئية فحسب؛ لأنَّها لايمكن أنْ تكون غير ذلك، وما ينبغي لها، إذ هي أثر ظاهر، وهذا هو الغالب في دلالتها .

٣- استعمل مفهوم السمة لدى النحاة اصطلاحًا على الاسم، بموجب كونه أثرًا دالاً على مسماه.

٤- وردت السمة وملحقاتها في القرآن الكريم بمعنى الأثر الذي يجعل شيئًا ما يمتاز من غيره.

٥- تفسر السمة في الترا ث اللساني العربي بالعلامة، وليس العكس، وهذا دليل قاطع على أنَّ مفهوم العلامة هو المفهوم الأعم، والأشمل الذي يمكن له أنْ يقابل مفهوم (Signe) في الثقافة اللسانية المعاصرة.



١- هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحاس النحوي المصري المعروف بابن النحاس وعرف بالصفار من كتبه :

ـ إعراب القرآن.

ـ معاني القرآن .

ـ شرح القصائد السبع المشهورات .

ـ شرح أبيات سيبويه. القفطي إنباه الرواة ١/ ١٠١.

٢- أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، ١/ ٣٤٠ .

٣- الحجر: ٧٥.

٤- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة .(وسم).

### ٤- العلامة:

إنَّ نظرة عجلى في مقروء التراث اللساني العربي تهدي إلى أنَّ مصطلح العلامة، منطوقًا ومفهومًا،يتواشج بدلالة الإنباء، والإخبار، والاهتداء. فغدت العلامة وسيطًا مركزيًا لحصول الدلالة، سواء أكانت هذه الدلالة وضعية أم عقلية. قال تعالى: ﴿ وَعَلَٰمَٰتٍۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ﴾[١]. فهذه الآية نص بدلالتها؛ حيث إنَّ مظاهر الكون تستحيل، زيادة على وظيفتها الكونية، إلى أنظمة من العلامات الدالة، يستدل بها الإنسان لمعرفة الحقائق الخفية الكامنة وراء هـذه الظواهر الحسية الحاضرة. وقد يتضح ذلك أكثر من الآية التي سبقتها قال تعالى: ﴿ وَأَلۡقَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمۡ وَأَنۡهَٰرٗا وَسُبُلٗا لَّعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴾[٢]، فالاهتداء هو كل ما يتحراه الإنسان عن طريق الاختيار، سواء أكان ذلك في الأمور الدنيوية أم الأخروية. وفي هذا السبيل قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا ﴾[٣]

ولقد تنبه الشافعي (٢٠٤هـ)[٤] في فترة مبكرة جدًا، إلى الوظيفة الدلالية للعلامات كما جاءت في القرآن الكريم، فاستقر لديه أنَّ الاستدلال على العلامات لا يتحقق إلا بإعمال العقل، وقد جاء ذلك واضحًا في قوله: «فخلق الله لهم علامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أنْ يتوجهوا إليه، وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات». [٥]

تقترن العلامة إذن بالهداية، فالنجوم والجبال والأنهار والسبل المختلفة، لا تعدو أنْ تكون في جوهرها مظاهر لعلامات دالة في هذا الكون الذي يزخر بأنظمة علامات محسوسة، من ينظر إليها، ويتفكر فيها، ويتوسمها يجدها مضامين ناطقة لا بالصوت، ولكن بالبيان الذاتي والاعتبار. وهذا كله لا يتحقق إلا بوجود العقل للاستدلال بشاهد

---

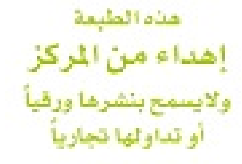
١- النحل: ١٦.

٢- النحل: ١٥.

٣- الأنعام: ٩٧.

٤- هو أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي صاحب الرسالة الأم في علم الأصول، وصاحب المذهب الفقهي المنسوب إليه. ينظر ابن النديم، الفهرست، ص ٢٦٣.

٥- الشافعي، أحكام القرآن، ص ٧٠.






العلامة على غائبها، فأضحى الكون بكل ظواهره علامة كبرى دالة على قدرة خالقه.

وما كان ذلك إلا لأنَّ بنية/ علم/ في اللسان العربي تقترن بالإدراك والفهم والإبانة والاهتداء. ولا يتحقق ذلك إلا بوجود وسيط قد يكون معلمًا دالاً يحيل إلى شيء آخر. يقول ابن فارس(٣٩٥هـ) في شأنها: «العين، واللام، والميم، أصل واحد صحيح، يدل على أثر في الشيء يتميز به عن غيره، من ذلك العلامة وهي معروفة، يقال علمت على شيء علامة، والعلم الراية، والجمع أعلام، والعلم الجبل، وكل شيء يكون معلما فهو علامة قالت الخنساء :

وَإِنَّ صَخراً لَتَأتَمَّ الهُداةُ بِهِ     كَأَنَّهُ عَلَمٌ في رَأسِهِ نارُ

ومن هذا الباب العالمون: وذلك أنَّ كل جنس من الخلق فهو في نفسه معلم وعلم وعلامة».[1]

إنَّ الأمر الذي لا يغرب عن أحد هو أنَّ الإنسان، منذ أنْ وجد في هذا الكون، مافتىء يسعى لتشكيل شبكة من العلاقات التي تربطه بوسطه الطبيعي والاجتماعي بوساطة نظام معقد من العلامات الدالة، قاصدًا من ذلك إلى إدراك حقيقة هذا الوسط، والإمساك بنسيج بنائه القار والمتغير، وقد لا يتحقق له ذلك إلا بالتفاعل معه عن طريق الفهم الجيد لحركة عناصره الفعالة التي تكون بنية نظامه.

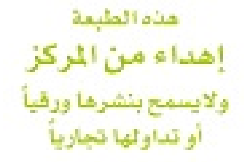
ومما لاريب فيه أيضًا، أنَّ الإنسان مهيأ عضويًا ونفسيًا للتفاعل الطبيعي والاجتماعي الذي يقوم على آلية اكتساب المهارات والخبرات الجديدة المغيرة لسلوكه بكيفية متحولة، وهو الأمر الذي يجعله قابلاً لتغيير علاقته مع وسطه وتطويرها وتحسينها باستمرار، بناء على ما توفره تلك الخبرات والمهارات المكتسبة من إبانة وفهم وإدراك لحقيقة هذا الكون.

ومن ثمة فإنَّ الإنسان يجد نفسه محاطًا بشبكة من العلامات، منها الطبيعية التي لا دخل للإنسان في اصطناعها، فهي دالة بوجودها، والإنسان مشدود إليها شدًا

١- أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة( وسم).








بالتأمل والاستئناس، وإدراك الحقائق المتوارية خلفها بوصفها ظواهر حسية تحيل إلى حقائق غائبة عن الحس. ومنها الثقافية والاجتماعية التي تخضع لعرف المجتمع الواضع لهذه العلامات ومستعملها لتحقيق أغراض التواصل المحض، والتواصل الثقافي بكل أنماطه.

أمست العلامة حينئذ وسيلة بيانية تطغى على ما سواها من الوسائل الأخرى، في كونها قابلة للاستبدال؛ أي أنَّها بديل حاضر ينوب عن شيء غائب. غير أنَّ هذا البديل لا يكتسب شرعيته الدلالية إلا بالمواضعة التي يحكمها العقد الاجتماعي الذي يقتضي وجود طرفين اثنين على الأقل ليتم التواصل، وتتحقق الدلالة المقصودة من اصطناع علامة معينة. يقول أبو هلال العسكري (٤٠٠هـ) في هذا السياق: «علامة الشيء ما يعرف به المعلم له ومن شاركه في معرفته دون كل واحد، كالحجر تجعله علامة لدفين تدفنه، فيكون دولة لك دون غيرك، ولا يمكن لغيرك أنْ يستدل به عليه إلا إذا وافقه على ذلك، كالتصفيق تجعله علامة لمجيء زيد، فلا يكون ذلك دلالة لمن لم يوافقك عليه (...) فالعلامة تكون بالوضع، والدلالة بالاقتضاء».[1]

إذا أمعنا النظر فيما أورده أبوهلال العسكري في شأن العلامة، يتبدى لنا أنَّ الاتفاق مبدأ جوهري في دلالة العلامة بوصفها وسيلة للإدراك ومعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه. والاتفاق -كما هو مسلم به- شرط ضروري من شروط اكتمال النظام التواصلي عند الإنسان، فأساس التواصل بين أفراد المجتمع هو اتفاق مبدئي على استخدام وسائل معينة مهما كانت نوعيتها المادية وتطويعها، لتصبح علامات دالة بالمواضعة والاصطلاح مع قصد إلى الدلالة المتوخاة من إيجاد علامة معينة. ويميز أبو هلال بين العلامة من حيث هي فعل قصدي، وبين الدلالة من حيث هي اقتضاء.

وأصفى صورة للعلامات الاصطلاحية هي العلامات اللسانية التي تستخدم بغرض التواصل المنطوق والمكتوب؛ فالدال في العلامة اللسانية يمتاز من غيره في كونه أثرًا سمعيًا -في أصل نشأته وانبعاثه- يقترن بمفهوم ذهني يعد مثالاً لأشياء موجودة في الأعيان، أو هو صورة ذهنية لكليات مجردة لها آثارفي الواقع الحسي.

١- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا، ص ٦٢.





وكان الجاحظ (٢٢٥هـ) قد أدرك إدراكًا عميقًا حقيقة لا يمارى فيها ولا ترد، وهي أنَّ الألفاظ اللغوية المتداولة بين الناس لغرض التواصل، لا تعدو أنْ تكون في جوهرها علامات تحيل إلى الموجودات والمعقولات بخصائص حالاتها. فهو يقول بمنطوق واضح: «الأسماء التي تدور بين الناس، إنَّما وضعت علامات لخصائص الحالات». [١]

يستخدم الجاحظ ههنا مفهوم العلامة من حيث هي علامة لسانية Signe linguistique وهذا دليل أساس نسترفده للتدليل على أنَّ العرب الأقدمين حين استخدموا مفهوم العلامة كان ذلك يعني الشيء المحسوس الذي يستدعي شيئًا آخر بوصفه بديلاً عنه، وهي الدلالة الحقيقية لمفهوم (Signe) في الفكر السيميائي المعاصر.

وقد أكد ذلك الجاحظ من خلال إيماءته إلى بعض المفاهيم التي اصطلح عليها النحاة، وعلماء العروض، وعلماء الحساب، المتمثلة في الألفاظ المستخدمة لإفهام الغير؛ وهي في حقيقتها علامات جعلت للتفاهم بين أفراد المجتمع اللغوي. حيث يقول: «قد اجتلبوا أسماء وجعلوها علامات للتفاهم». [٢]

هذا الوعي بجعل الأسماء اللغوية علامات، نلفيه أيضًا عند قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ) الذي مافتىء يؤصل ذلك في إجراءاته النقدية، وفي تعامله مع الخطابات الأدبية؛ فهو يقر بصراحة أنَّ «الأسماء لا منازعة فيها إذ كانت علامات.»[٣] فهذا دليل آخر ينضاف إلى مجموعة الدلائل والحجج لتأكيد إدراك الأقدمين لحقيقة مفهوم العلامة بعامة، والعلامة اللسانية بخاصة.

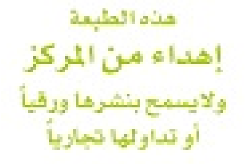
وقد يتعزز ذلك أكثر بوجهة نظر الفلاسفة المسلمين المتمثلة في رأي الفارابي (٣٣٩هـ)،[٤]فهو يقول في سياق حديثه عن العلامات اللسانية: «فتحدث تصويتات

١- الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص٣٤٨.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ١٤٠.

٣- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص٥٠.

٤- هو أبو نصر محمد الفارابي من أعظم فلاسفة العرب، لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو، وذهب إلى التوفيق بين فلسفته وفلسفة أفلاطون، فنشأت عنها الفلسفة الإسلامية الأفلاطونية الجديدة ،تنظر ترجمته في الفهرست لابن النديم، ص ٣٢٤ .والأعلام للزركلي٧/ ٢٤٢ .




كثيرة مختلفة بعضها علامات لمحسوسات، وهي ألقاب، وبعضها دالة على معقولات كلية لها أشخاص محسوسة». [1]

يتحدث الفارابي ههنا عن العلامات اللسانية التي هي في جوهرها آثار سمعيــة، تدرك عن طريق حاسة السمع، فتستحيل إلى صور سمعية تظل ماثلة في ذهن المتكلم- المستمع، فهي تختلف عن بعض العلامات الأخرى المحتملة في عالم الممكنات التي قد يلجأ إليها الإنسان متخذا إياها بدائل لتحقيق التواصل.

بيد أنَّ الأمر الذي ننجذب إليه، هو أنّ الفارابي حين تأمله علاقة العلامة بمرجعها، أو بموضوعها،تحقق له أنَّ العلامات -بحكم هذه العلاقة- نوعان: [2]

أ- علامات تدل على أشياء محسوسة لها وجود في الواقع العيني .

ب- علامات تدل على معقولات مجردة لها آثار محسوسة .

العلامة اللسانية حينئذ في عرف الاستعمال الشائع بين أفراد المجتمع اللغوي المستخدم لنمط تواصلي معين، هي اقتران ثنائي بين صور سمعية ومفاهيم مرتبطة بتلك الصور، فكلما أورد الحس تلك الصور انتبه المتلقي إلى المفهوم الذي تستلزمه، فالعلاقة بين الدال والمدلول أثناء الممارسة الفعلية للحدث الكلامي هي علاقة تلازمية اقتضائية. فغدت العلامة من ههنا مثيرًا حسيًا يقتضي استجابة معينة، قد تكون هذه الاستجابة بحصول المفهوم الذهني لدى المتلقي، وقد تكون حدثًا سلوكيًا ما يصدر استجابة للإثارة الحسية لعلامة معينة.

وانطلاقًا من هذا التصور لمفهوم العلامة اللسانية يرى الفارابي أنَّ ألفاظ أي لسان

---

١- الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٣٧.

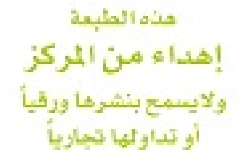
٢ـ تذكرنا هذه الإيماءة من الفارابي بشأن ثنائية المرجع أو الموضوع، بما كنا قد أتينا عليه ذكرًا حين تناولنا تصور العلامة عند بيرس،فألفيناه ينحو هذا النحو الذي سلكه الفارابي؛ إذ إنَّ موضوع العلامة في نظر بيرس نوعان:

أ ـ موضوع ديناميكي (حركي)؛ وهو الشيء الذي تحيل إليه العلامة كما هو موجود في الواقع الحسي .

ب ـــ موضوع مباشر؛ وهو الأفكار المجردة التي تحيل إليها العلامة، وهي الأفكار التي ليس لها مثال في الواقع الحسي.










من الألسنة التي تستعملها المجتمعات اللغوية هي: «علامات مشتركة، إذا سمعت خطر ببال الإنسان بالفعل الشيء الذي جعل اللفظ علامة له، وليس لها مـن الدلالة أكثر من ذلك، وذلك شبيه بسائر العلامات التي يجعلها الإنسان لتذكره ما يحتاج إلى أنْ يذكره، فليس معنى دلالة الألفاظ شيئًا أكثر من ذلك، وكذلك الخطوط ليس دلالتها على اللفظ أكثر من ذلك». (١)

يتضح أنَّ العلامات اللسانية موضوعة باشتراك، فهي نظام مشترك يوجد بصفة مضمرة في أذهان المتكلمين- المستمعين الذين ينتمون إلى مجتمع لغوي له خصوصيات ثقافية وحضارية متجانسة. وأمَّا حقيقتها فهي أصوات منطوقة جعلت لتحيل إلى أشياء معينة، فكلما سمعها الإنسان التفت بذهنه إلى الشيء الذي جعلت دليلا عليه، فالعلاقة بين الدال (الصورة السمعية) والمفهوم من حيث هو مثال للموجود في الأعيان، هي علاقة تلازمية؛ فحين يسمع الإنسان الجانب المنطوق من العلامة يخطر بباله الجانب المفهوم، وتلك خاصية نلفيـها في جميع الوسائط الدالة. ويشير الفارابي في هذا المقام إلى دلالة الخط؛ أي الجانب المكتوب من العلامة الذي تتحول بموجبه من علامة سمعية إلى علامة مرئية،فيستحيل المكتوب علامة دالة على المنطوق، فصير المنطوق دالاً من جهة علاقته بالمفهوم الذهني الذي يلازمه، ومدلولاً من جهة علاقته بالمكتوب من حيث هو علامة مرئيـة بديلـة عن العلامة السمعية .

تتبدى العلامة اللسانية إذن في حالتين اثنتين:

**إحداهما:** الصورة السمعية أو الجانب المنطوق من العلامة؛ ويعبر عنها أبوحيان (٣٨٠هـ) بالصورة اللفظية، فهي في نظره «مسموعة بالآلة التي هي الأذن، فإنْ كانت عجماء فلها حكم، وإنْ كانت ناطقة فلها حكم». (٢)

**والأخرى:** الصورة المكتوبة، وهي الجانب المرئي من العلامة اللسانية.

وفي كلتا الحالتين يجب توافر الدلالة التي هي حاصل اقتران الدال بالمدلول؛ نعني بالدال جميع المسموعات، أو الصور السمعية، ونعني بالمدلول جميع الصور الذهنية؛

١ـ الفارابي، شرح العبارة، ص ٢٥.

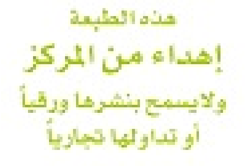
٢- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ٣/ ١٤٤.












وهي مفاهيم عقلية مجردة تختلف عن الدوال (الصور السمعية) التي هي الإنجاز الفعلي للسان في الواقع المحسوس. وقد عبر عن ذلك أبو حيان بقوله: «المعاني صوغ العقل، واللفظ صوغ اللسان». [1]

ومن ثمة، فإنَّ صوغ العقل(المدلول) يظل غفلاً، فهو يفتقر بالضرورة إلى صوغ اللسان (الدال) لكي تكتمل الدلالة وتتحقق في الواقع الفعلي للكلام، وما كان ذلك إلا لأنَّ الدال بدون المدلول منعدم الوجود؛ لأنَّه كما يقول الجاحظ «الاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالي، والأسماء في معنى الأبدان،والمعاني في معنى الأرواح، اللفظ للمعنى بدن والمعنى للفظ روح». [2]

فليس هناك علامة فارغة وإلا لما كانت علامة، فاستخدام الأبدان والروح ههنا لم يكن عفوًا واعتباطًا، بل كان عن وعي عميق بطبيعة العلامة من حيث هي شيء محسوس ينوب عن شيء آخر،فالبدن مادة حاضرة شاهدة، وسر وجودها غائب عن المشاهدة وهو الروح، فاللفظ في نظر الجاحظ هو الحامل المادي للعلامة اللسانية. وقد كان أومأ إلى ذلك الراغب الأصبهاني(٥٦٥هـ) في سياق حديثه عن النطق، إذ جعل اللفظ المنطوق نطاقًا يحيط بالمعنى، ويحمله حيث قال : «حقيقة النطق: اللفظ الذي هو كالنطاق للمعنى في ضمه وحصره». [3]

فقد تبدَّى لنا من خلال استقرائنا المدونة اللسانية للتراث العربي بكل حقوله المعرفية، أنَّ مفهوم العلامة يشمل مفهوم اللفظ والكلمة والاسم، فهذه المفاهيم تعــد الوحدات الدالة في النظام التواصلي لدى الإنسان، إذ إنَّ الأداء الفعلي للكلام لا يعدو أنْ يكون في جوهره استخدام علامات لسانية منطوقة للتعبيرعن أغراض المتكلم لأنَّ الضرورة التواصلية تقتضي وجود علامات معينة، وقد ينتفي الكلام بانتفاء وجودها، وينعدم بعدمها.

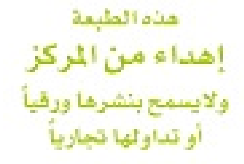
وكان الدارسون الأقدمون على وعي عميق بوظيفة العلامة داخل النظام التواصلي، فهي الوحدة الدالة التي يصطنعها الإنسان ويلجأ إليها لتنوب عن الأشياء التي تكون

---

١ـ أبو حيان التوحيدي، المرجع المذكور سابقًا، ٣/ ١٢٧.

٢ـ الجاحـظ، الرسائل الأدبية، ص ٣٤٨..

٣- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا، (نطق) ص ٧٥٧.






مركز اهتمامه في هذا الكون. ولذلك فإنَّ اللسان في نظر عبد القاهر الجرجاني(٤٧١هـ) لايعدو أنْ يكون تعاقب علامات جعلت لتدل على ما وجدت من أجله، ويتبدى ذلك واضحًا من قوله: «اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه.[١]»

يلاحظ أنَّ الجرجاني في هذه الإيماءة إلى اللسان، قد استخدم ثلاثة مصطلحات للدلالة على ما يحمل المعنى وينوب عن الأشياء: العلامة، والسمة، والدليل. فهي جميعا ـ في نظره ـ تفي بالغرض لحصول الدلالة بغض النظر عن الاختلاف الجزئي الموجود بينها، فالدلالة مع العلامة قصدية، ومع السمة سببية، ومع الدليل يقينية .

ولعل الغزالي (٥٠٥هـ) كان أكثر العلماء إدراكًا لمفهوم العلامة اللسانية؛ إذ ما فتئ ينتصر لها، سواء أكان ذلك بمنطوقها أم بمفهومها؛ فهي مركز استقطاب لفعل الدلالة لديه. فألفيناه يقول في هذا السمت: «لا متكلم إلا وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره ».[٢]



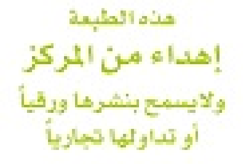

يضطر الإنسان، من حيث هو كائن مكلف يحمل رسالة مقدسة في هذا الوجود، إلى التواصل لاضطراره إلى الحياة الاجتماعية، ولا يتحقق له ذلك التواصل المنشود إلا عن طريق الممارسة الفعلية للحدث الكلامي، ولا يمكن له أنْ يهتدي إلى ذلك إلا باصطناع نظام من العلامات الدالة .

وقد يتجلى واضحًا أنَّ العلامة التي كان الغزالي بسبيلها، هي العلامة اللسانية دون سواها من العلامات الأخرى، ومسوغ ذلك أنَّه ربطها بالكلام، والتعبير عما في الضمير؛ أي أنَّ إخراج الأفكار والتصورات والمفاهيم من الموجود بالقوة[٣] إلى الموجود

١ – الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٢٥.

٢– الغزالي، المستصفى من علم الأصول ،.١/ ٣٣٨ .

٣– الموجود بالقوة خاصية ما يمكن أنْ يحدث وإنْ لم يوجد بالفعل؛ فهي الاستعداد في الشـــيء، والإمكان الذي فيه لأنَّ يوجد بالفعل. وقد قسم أرسطو الوجود قسمين: وجود بالفعل (En acte) ووجود بالقوة (En puissance)،وعلى هذا الأساس تقوم فكرة التغير لديه، فهو انتقال من القوة إلى الفعل أو بالعكس. واستعمل هذا المصطلح الفلاسفة المسيحيون والمسلمون، وأصبح واضحًا لديهم أنَّ الموجود بالقوة هو كل ما يمكن أنْ يتحقق إذا توافرت ظروف تحقيقه، والموجود بالفعل هــو ما




بالفعل، يعد ضرورة تقتضيها الحاجة إلى المحاورة والمشاركة داخل الحياة الاجتماعية، ولا نفلح في ذلك إلا بالجنوح إلى نصب علامات دالة ناتجة عن الكفاية التي يمتلكها المتكلم والتي تسمح له بإبداع نظامه التواصلي وتجديده.

وتأسيسًا على هذا الاعتبار أضحت الأسماء اللغوية في عرف أسلافنا علامات دالة، يعول عليها في حصول الدلالة. وقد أكد ذلك النحاة أنفسهم؛ إذ يقول ابن يعيش (٦٤٣هـ): «افتقرنا إلى علامات تدل على المعاني».[١]

وقد عزز ابن هشام (٧٦١هـ) ما ذهب إليه ابن يعيش في سياق حديثه عن الاسم حين قال: «وهو بهذا الاعتبار يشمل الكلمات الثلاث فإنَّ كلا منها علامة على معناه».[٢] يقصد بالكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف من حيث إنَّها جميعًا تشكل نسقًا من العلامات، وهذا دليل قاطع على أنَّ أسلافنا الأقدمين حين استخدامهم مصطلح العلامة، كانوا يعنون به العلامة اللسانية بالدرجة الأولى،ثم تنوب عنها علامات أخرى بديلة وملحقة بها .




أضحت العلامة في عرف أسلافنا سبيلاً للوصول إلى الدلالة، وتمسكهم بالدلالة جعلهم يذهبون إلى أنَّ العلامة قد تدل بوجودها وبعدمها؛ معنى ذلك أنَّ إمحاء علامة ما، وزوالها في سياق معين يعد علامة بذاته. يقول ابن يعيش(٦٤٣هـ) في سياق حديثه عن الأمارة: «تكون بعدم الشيء. كما تكون بوجوده، ألا ترى أنَّه لو كان معك ثوبان، وأردت أنْ تميز أحدهما من الآخر، وصبغت أحدهما وتركت صبغ الآخر، لكان ترك صبغ أحدهما في التمييز بمنزلة صبغ الآخر».[٣]

وقد أومأ إلى ذلك أيضًا المرادي (٧٤٩هـ)[٤] بواضح العبارة قائلاً: «فترك العلامة علامة»[٥] يقصد المرادي ههنا إلى أنَّ عدم استخدام علامة ما في سياقها المألوف الذي يقتضيها هي دون سواها، هو علامة محتملة تدل على نقيض قصدها ومطلوبها.

---

تحقق في الواقع الفعلي. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٣٧.

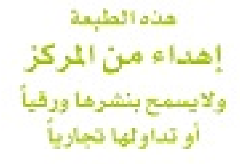
١- ابن يعيش، شرح المفصل،. ١/ ٥١.

٢ـ ابن هشام، شذور الذهب، ص١٤.

٣ـ ابن يعيش، المرجع المذكور سابقًا، ١/ ٨٤.

٤ـ المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابـن مالك. ١/ ٤٤.

٥ ـ المرادي، المرجع المذكور سابقًا،١/ ٤٤.






نخلص بعد هذه القراءة الشاملة للمدونة التي استرفدناها، أنَّ العلماء الأقدمين كانوا على وعي عميق في استخدامهم مفهوم العلامة، وكانوا يعنون به ذلك الوسيط، أو تلك الوسيلة الحسية الحاضرة والشاهدة التي تنوب عن شيء آخر ليس بحاضر. فهي من ههنا اقتران ثنائي بين طرفين متلازمين يقتضي أحدهما وجود الآخر؛ الطرف الأول هو الدال، والطرف الثاني هو المدلول. ويحصل عن هذا الاقتران حدوث الدلالة التي هي -في نظرهم- كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

العلامة حينئذ هي المفهوم المركزي الذي يطغى على ما سواه من المفاهيم الأخرى التي أومأنا إليها (الأمارة، الدليل، السمة)، إذ إنَّ العلامة هي المصطلح الأعم الذي يشمل كل هذه المفاهيم بوصفها علامات مخصوصة، وقد تبين لنا ذلك أثناء تدارسنا لكل مفهوم على حدة، إذ إنَّ كلا منها مشروط بقرينة تلازمه وتجعله يمتاز من غيره:

- الأمارة؛ قرينتها الظهور والدلالة الظنية.
- الدليل؛ قرينته الدلالة على البرهان، والدلالة على العلامة اليقينية .
- السمة؛ قرينتها أنَّها أثر ظاهر، والعلاقة بين دالها ومدلولها علاقة سببية .



قد ينجلي لنا إذن أنَّ مصطلح العلامة هو المصطلح الأعم والأشمل، لأنَّه غير مشروط بأي خصوصية، ومن ثمة فقد يكتسب الشرعية المعرفية لأنْ يكون بديلاً مقابلاً لمصطلح (Signe) بمعناه العام. وهناك دليلان لتأكيد ذلك :

## الدليل الأول: النصوص المتواترة:

يمكن لنا أن نورد ههنا مجددًا النصوص الصريحة بمنطوق العلامة من حيث هي وسيط جوهري في التواصل اللساني :

### ١- الجاحظ (٢٥٥هـ) :

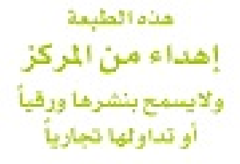
أ- «الأسماء التي تدور بين الناس إنَّما وضعت علامات لخصائص الحالات».[١]

ب- «قد اجتلبوا أسماء وجعلوها علامات للتفاهم».[٢]



١ ـ الجاحظ، الرسائل الأدبية، ص ٣٤٨.

٢- المرجع نفسه ، ص ٣٤٨.




### ٢- قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ):

«والأسماء مما لا منازعة فيها إذ كانت علامات».[١]

### ٣- الفارابي (٣٣٩هـ):

أ- «الألفاظ علامات مشتركة، إذا سمعت خطر ببال الإنسان بالفعل الشيء الذي جعل اللفظ علامة له».[٢]

ب- «فتحدث تصويتات كثيرة مختلفة بعضها علامات لمحسوسات، وهي ألقاب، وبعضها دالة على معقولات كلية لها أشخاص محسوسة».[٣]

### ٤- الجرجاني (٤٧١هـ):

«اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه ».[٤]




### ٥- الغزالي (٥٠٥هـ):

«لا متكلم إلا وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره».[٥]

إنَّ نظرة واحدة في هذه النصوص التي اعتمدناها تهدي إلى أنَّ مفهوم العلامة كان مألوفًا وشائعًا في الرصيد المعرفي للتراث العربي، فقد استخدمه العلماء العرب الأقدمون، وهم على وعي عميق بمجاله الإدراكي، لذلك أضحت الألفاظ والكلمات والأسماء -في نظرهم- علامات دالة، وهم بهذا التصور يؤسسون الأرضية لإمكانية وجود نظرية عربية أصيلة لتفسير نظام العلامات بعامة، والعلامات اللسانية خاصة .

١- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ٥٠.

٢- الفارابي، شرح العبارة، ص٢٥.

٣- الفارابي، كتاب الحروف ص ١٣٧.

٤- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٢.

٥- الغزالي، المستصفى من علم الأصول ١/ ٣٣٨.

## الدليل الثاني: اتخاذ مفهوم العلامة معيارًا لتفسير مفاهيم أخرى

لقد لاحظنا من خلال تناولنا بالتحليل المفاهيم التي تجاور العلامة من حيث حصول الدلالة (الأمارة والدليل والسمة)، أنَّ الدارسين الأقدمين يجنحون عادة لتفسير أي مفهوم من هذه المفاهيم إلى مصطلح العلامة، ويمكن لنا توضيح ذلك أكثر بالنصوص الآتية:

١ ـ الأصمعي (١٢٧هـ): «الأمارة :العلامة». .[١]

٢ ـ ابـن فارس( ٣٩٥هـ): «أنْ يكون الاسم سمـة كالعلامة». [٢]

٣ ـ أبو هلال العسكري (٤٠٠هـ): «السمة ضرب من العلامات مخصوص».[٣]

٤ ـ الشريف الرضي (٤٠٦هـ) «الآية، العلامة».[٤]

٥ ـ ابن حزم (٤٥٦هـ) «الأمارة: علامة بين المصطلحين على شيء ما ».[٥]

٦ ـ الراغب الأصبهاني (٥٦٥هـ) : «والسيماء والسيمياء العلامة». [٦]

٧ ـ ابن الأنباري(٥٧٧هـ) «الوسم في اللغة هو العلامـة».[٧]

٨ ـ ابن يعيش(٦٤٣هـ): «الاسم، وذهب الكوفيون إلى أنه مشتق من السمة وهي العلامة»[٨]

---

١- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (أمر).

٢- المرجع نفسه (وسم).

٣- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا، ص٦٢.

٤- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص ١٩٨.

٥- ابن حزم الإحكـام في أصـول الأحكـام، ١/ ١٤٧

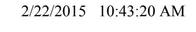
٦- الراغب الأصبهاني المرجع المذكـور سابقًا، ص ٣٦٥.

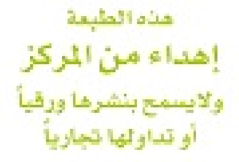
٧- ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخـلاف ،١/ ٦.

٨- ابن يعيش، شرح المفصل، ١/ ٢٣.










٩- ابن هشام (٧٦١هـ): «الاسم في اللغة العلامة ».[١]

١٠- الشريف الجرجاني (٨١٦ هـ): «الأمارة لغة العلامة».[٢]

نخلص بعد هذا البحث الاستقصائي في المدونة التي اعتمدناها إلى أنَّ المفكرين العرب الأقدمين،على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية والمذهبية التي تؤطرهم، انصرفوا إلى الدلالة يسترفدونها، ويستمسكون بها في تدارسهم وتصوراتهم وجدلهم المعرفي وحجاجهم[٣] العقَدي. وقد اكتمل لديهم المنوال، وتوطأ لديهم السبيل، باتخاذهم العلامة، بمنطوقها وبمفهومها، وسيلة لحصول الدلالة والانتقال من الشاهد إلى الغائب .

وبعد أنْ استقرت لديهم المفاهيم، بضبط الحدود والتعريفات، اضطروا، بحكم التدرج المنطقي في مبحث العلامة، إلى استنباط المعايير[٤] والاستدلال بها والتدليل عليها لوضع تصنيف شامل للعلامات يستمد أصوله النظرية من المرجعية الفكرية والمذهبية التي تؤطرهم من جهة، ومن المكونات اللسانية للعلامة من جهة أخرى.

وما دام التصنيف بهذه الأهمية، فلابد لنا من أنْ ننصرف بيسر إلى الفكر التصنيفي لدى أسلافنا لجلوة أسسه المنطقية واللسانية، والوقوف على معاييره ومبادئه، وحصر مجاله لإجرائي، وضبط مساره الوظيفي والتداولي.

■ ■ ■

١- ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص ٣٠..

٢- الشريف الجرجاني، التعريفات .ص ١٦. .

٣- الحِجَاج استخدام الحجة لإثبات أمر ما أو نقضه، ومنها المحاجة (Argumentation) ويراد بها طريقة تقديم الحجج والإفادة منها فيقوم الحجاج حينئذ على جمع الحجج لإثبات رأي أو إبطالـه. ينظر المعجم الفلسفي ص ٦٧

٤- المعايير (Normes): هي نماذج أو مقاييس مادية أو معنوية لما ينبغي أن يكون عليه الشـيء.ينظر المعجم الفلسفي. ص١٨٨ .

## القسم الثاني: تصنيف العلامات اللسانية



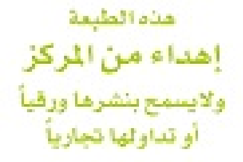
الفصل الأول: **التصنيف الدلالي من حيث المفهوم.**

الفصل الثاني: **تصنيف العلامات من حيث الإجراء.**



«الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول»

**الشريف الجرجاني.**




## الفصل الأول : التصنيف الدلالي من حيث المفهوم

يتطلب التصنيف في أي ميدان من ميادين المعرفة الإنسانية وعيًا علميًا ومنهجيًا عميقًا بالعناصر النوعية التي يتكون منها جوهر الموضوع وعَرَضُهُ، ولا يتحقق ذلك إلا بحصر الخصائص التي يمتاز بها مجال التصنيف، وضبط المعايير التي تصنف وفقها المتشابهات، وتعقب العلائق القائمة بين الفئات الكلية والفرعية، ورصد العلل والمعلولات، وربط السبب بالمسبب لمعرفة خصائص الصنف بتباينه مع الصنف الآخر الذي يقابله أو يضايفة أو يناقضه.

لقد وجدنا نزعة التصنيف والتفريع طاغية في تفكير الأقدمين حتى أوشكت أنْ تكون منهجًا قائمًا بذاته؛ فهم يتجاوزون الكليات لمعرفة الجزئيات التي تستحيل إلى فئات فرعية تفرع وفقًا لخصائص الكلية، وتصنف باعتماد معايير ومقاييس إجرائية تؤدي حتمًا إلى وضوح التباين والتشابه بوضوح العلائق القائمة بين العناصر والمكونات التي يرتكز عليها المنهج التصنيفي للمعارف والعلوم.

ومن ههنا فإنَّ قليلاً من التدقيق في المجال الإدراكي[1] للعلامة سوف يقنعنا بأنَّ فهم سبل تصنيف العلامات لدى الأقدمين يصبح متعذرًا بدون الفهم العميق للدلالة نفسها، من حيث هي السبيل المتوخى للعلم بالموجودات، وإدراك المعقولات باصطناع وسائط حسية حاضرة لها القدرة على الاستبدال للإحالة إلى أشياء خفية غائبة. والغاية من إيجاد هذه الوسائط هي حصول فعل الدلالة، من حيث هو ناتج عن اقتران الدال بالمدلول، وهذا الاقتران يستدعي بالضرورة وجود فعل الإدلاء بالدلالة، وفاعل ذلك الفعل ومفسره، أو مؤله الذي يحققه في الواقع الحسي للتجربة .

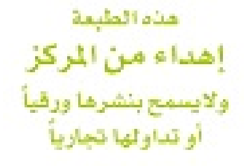
تقودنا هذه الحصيلة إلى القول: إنَّ هذه السيرورة لفعل الدلالة تؤدي بالضرورة إلى البيان، سواء أكان ذلك بإعمال العقل في الموجودات التي تنبىء عن نفسها، أم باتخاذ

---

١ـ الإدراك: هو حصول الصورة الذهنية عند النفس الناطقة. ينظر الجرجاني، التعريفات( إدراك). وهو إمَّا حسي: وهو المعرفة المباشرة للأشياء عن طريق الحواس. وإمَّا ذهني: وهو معرفة الكلي من حيث إنَّه متميز عن الجزئيات التي يصدق عليها. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٦ .










وسائل أخرى لتحقيق الإنباء والإعلام لغرض التواصل بين أفراد المجتمع المستخدم لنمط معين من العلامات الدالة.

سنسترفد منذ البدء لتحديد مفهوم الدلالة المدونات اللسانية الكبرى، ولا يتحقق ذلك إلا بالوقوف على الحدود والتعريفات التي وضعها المفكرون العرب الأقدمون على اختلاف الحقول المعرفية التي ينتمون إليها.

## ١ - الدلالة في المدونات اللسانية الكبرى:

### أ. ابن فارس (٣٩٥ هـ) معجم مقاييس اللغة:

/ دل/ : الدال واللام أصلان أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر: اضطراب في الشيء؛فالأول قولهم: دللت فلانًا على الطريق، والدليل الأمارة في الشيء، وهو بين الدَّلالة والدِّلالة،والأصل الآخر قولهم: تدلدل الشيء أي اضطرب».[١]

يظهر لنا من خلال هذا التعريف، أنَّ الدلالة -في نظر ابن فارس- هي الإبانة التي لا تتحقق إلا بوساطة علامة تكتسب بالتعلم، فهذه حينئذ إيماءة مرشدة من ابن فارس إلى حقيقة الدلالة التي هي في جوهرها إنباء يقتضي بالضرورة وجود وسيط لحصول الفهم والإدراك والعلم بالمعلوم.

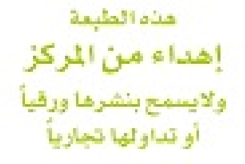
### ب ـ أبو هلال العسكري (٤٠٠هـ) الفروق في اللغة:

يقول أبو هلال العسكري في سياق حديثه عن موضوع الدلالة والدليل: «فالدليل هو ما يمكن أنْ يستدل به، قصد فاعله ذلك، أم لم يقصد. والشاهد أنَّ أفعال البهائم تدل على حدثها، وليس لها قصد إلى ذلك ».[٢]

الدلالة -في نظر أبي هلال- هي سبيل الاستدلال لحصول الإعلام بإدراك المعلوم المقصود من فعل الدلالة، غير أنَّ الدلالة المقصودة ههنا قد تكون قصدية

١- ابن فارس معجم مقاييس اللغة مادة( دل).

٢- أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص ٥٩.




أو غير قصدية، فهي تتحقق سواء أكان هناك قصد، أم لم يكن، فالمآل الدلالي ينتهي إلى تأويل المتلقي.

هذه إذن إيماءة واعية من أبي هلال إلى إشكالية القصدية في العلامة، وهي الإشكالية التي تعد الآن في الفكر السيميائي المعاصر موضوع جدل بين فريقين؛ فريق يؤكد الطبيعة التواصلية للعلامة[١]، وفريق آخر يركز على الجانب الدلالي للعلامة من حيث قابليتها للتأويل.[٢]

## ج - الراغب الأصبهاني (٥٦٥هـ) المفردات في غريب القرآن:

يقول الراغب: «الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى ودلالات الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب، وسواء أكان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة، أم لم يكن بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنَّه حي قال تعالى: ﴿ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ ﴾.[٣] وأصل الدلالة مصدر كالكناية والإمارة، والدليل من حصل منه ذلك، والدليل في المبالغة كعالم وعليم، وقادر وقدير، ثم يسمى الدال والدليل دلالة كتسمية الشيء بمصدره».[٤]



فيكون الراغب بهذا التصور للدلالة قد وسع المجال الإدراكي للعلامة لتشمل أنماطًا لسانية وسيميائية (اللفظ والإشارة والرموز والكتابة وعقد الحساب). ثم يؤكد هو الآخر قضية القصدية وعدمها في العلامة، إذ تتحقق دلالة العلامة في محيطها الطبيعي والاجتماعي والثقافي، سواء أكان هناك قصد أم لم يكن. وقد كان الأصبهاني على وعي عميق، عندما جسد ذلك بصورة سليمان عليه السلام، كما ورد ذلك في

١- يمثل هذا الفريق كل من بريطو ومونان ومارتيني في الثقافة السيميائية الفرنسية ،وهم يرون أنَّ العلامة تتكون من الدال والمدلول والقصد.

٢ـ يمثل هذا الاتجاه رولان بارت، وهو الاتجاه الذي ينعت باتجاه السيميائيات الدلالية .ينظر أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، سلسلة الكتاب الجامعي ،ط٢. كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي ٢٠١٣ ص ٤٠.

٣ـ سبأ: ١٤

٤ـ الراغب الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن ،مادة (دل)، ٢٤٧.

الآية الكريمة ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ ۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ ﴾[١]؛ إذ بعد وفاته ظل حولاً كاملاً واقفًا ومتكئًا على عصاه، هذه الهيئة هي علامة دالة أولتها الجن بدلالة الحياة، لذلك ظلت تسعى وتعمل كأنَّها مأمورة، ولكن الأمر ههنا ليس بالنطق أو بالإشارة وإنَّما الأمر كان بالهيئة أو النصبة، كما يقول الجاحظ؛ فهي إذ ذاك علامة دالة على الحياة لدى الكائن الحي ﴿ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ ﴾ بالتقادم بدأت الأرضة تنخر عصاه أو منسأته، وحين ذاك خر ساقطًا، هذه الهيئة هي أيضًا علامة فناء وانتهاء.

## د- الشريف الجرجاني (٨١٦ هـ) كتاب التعريفات:

يقول الشريف الجرجاني بشأن الدلالة: «الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول ».[٢]

إذا ما تأملنا جيدًا في هذا التعريف نجده يحيط إحاطة شاملة بشروط حدوث الدلالة، سواء أكان ذلك يتعلق بالدلالة اللفظية أم بالدلالة العقلية، فهي في ذلك كله سواء، وذلك واضح وجلي من خلال استخدامه لفظ (شيء) في قوله: كون الشيء، فالشيء المذكور ههنا هو الدال، وهو في تصوره شيء من الأشياء الممكنة التي يلجأ إليها الإنسان لاتخاذها علامات بديلة (أصوات أو إشارات أو رموز أو أشكال أو أشياء دالة). تنوب عن الشيء الثاني المذكور في التعريف في قوله/ يلزم من العلم به العلم بشيء آخر/ ، فهذا الشيء الآخر هو المدلول القائم في الذهن، بحكم أنَّ العلامة شيء محسوس يستدعي شيئًا أخر بوصفه بديلا له.

وقد انبرى التهانوي (١١٣٥هـ)[٣] يعمق هذا التعريف قائلاً: المطلوب بالشيئين

١ـ سبأ: ١٤ .

٢- الشريـف الجرجانـي، التعريفـات، ص٤٦.

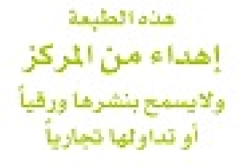
٣- التهانوي: هو محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن صابر الفاروقي الحنفي باحث من أصل هندي. له: كشاف اصطلاحات الفنون، وهو معجم للمواد الفنية المستعملة في العلوم الإسلامية طبع












ما يعم اللفظ وغيره فتتصور أربع صور :

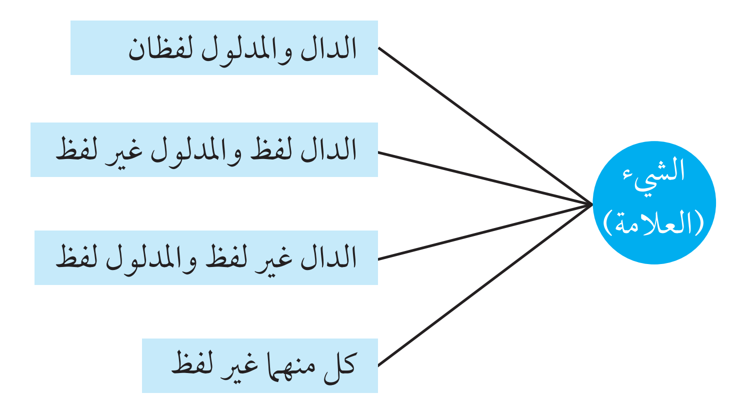
**الأولى:** كون كل من الدال والمدلول لفظًا كأسماء الأفعال .

**الثانية:** كون الدال لفظًا، والمدلول غير لفظ، كزيد الدال على الشخص الإنسان.

**الثالثة:** عكس الثانية، كالخطوط الدالة على الألفاظ.

**الرابعة:** كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الأعداد ».[1]

إنَّ ما انتهى إليه التهانوي من احتمالات لوجوه الدلالة قد بناه على وعي عميق بحقيقة العلامة نفسها، سواء أكانت لسانية أم غيرلسانية، فهي لا تتعدى المجال الذي أومأ إليه التهانوي، فإذا رمنا هذا المجال نجده يتبدى في ثلاث حالات يمكن لنا توضيحها بالشكل الآتي :



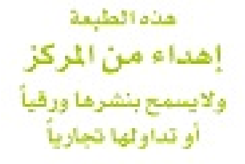

هناك إذن تلازم قائم بين الدال من حيث هو معلوم أول، وبين المدلول من حيث هو معلوم ثان، فالعلم شرط ضروري لإدراك العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول

في كلكته سنة ١٨٤٨م الأعلام ٧/ ١٨٨.

١ – التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص٢٨٤. .










والانتقال من أحدهما إلى الآخر، والمقصود بالعلمين المذكورين في التعريف السابق -كما يرى ذلك التهانوي- «الإدراك المطلق الشامل للتصور والتصديق اليقيني وغيره، فنتصور أربع صور:

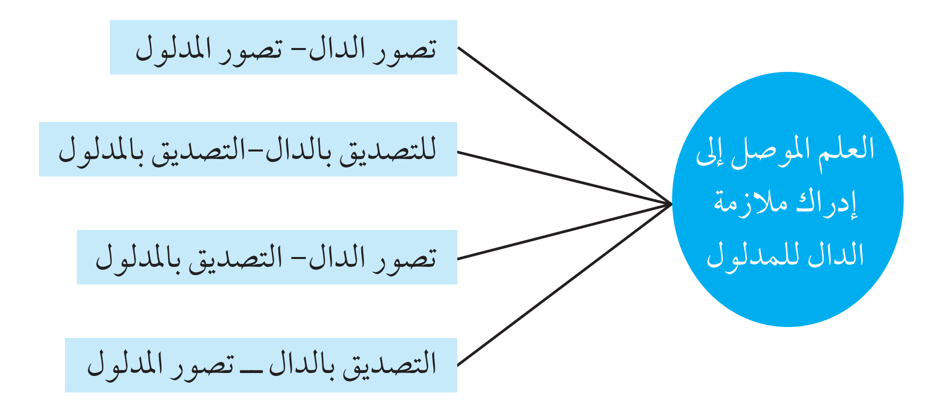
**الأولى**: أنْ يلزم من تصور الدال تصور المدلول .

**الثانيـة**: أنْ يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول .

**الثالثـة**: أنْ يلزم من تصوره التصديق بالمدلـول.

**الرابعة**: عكس الثالثة».[١]

يمكن لنا أنْ نعتمد الشكل الآتي لتوضيح ما انتهى إليه التهانوي:




لقد حصر التهانوي إدراك العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول في مقولتي التصور والتصديق بوصفهما ثنائية جوهرية في حصول العلم المطلق وإدراك الحقائق على ما هي عليه.

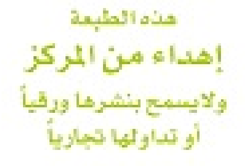
حقيقة الدلالة إذن هي فهم شيء من شيء آخر، وقد عبر عن ذلك الشريف

١ ـ التهانوي، المرجع المذكور سابقًا،ص٤٨٦.










الجرجاني(٨١٦هـ) في سياق حديثه عن الدلالة بقوله: «هي جعل شيء بإزاء شيء آخر، بحيث إذا فهم الأول فهم الثاني».[١]

إنَّ نظرة عجلى في تصور الجرجاني للدلالة، تقودنا إلى حقيقة الصلة القائمة بين الدال والمدلول ،فهي صلة اقتضائية، وما كان ذلك إلا لأنَّ أصل الجعل هو عقد تلازمي يجعل الدال يستلزم بالضرورة وجود المدلول الذي وضع له، واقترن به في عرف الاستعمال الفعلي لنمط معين من العلامات الدالة .

أضحت الدلالة حينئذ ناتجًا عن اقتران الدال من حيث هو متصور حسي بالمدلول، من حيث هو متصور عقلي. ومن ثمة فإنَّ الدلالة -كما يقول ابن عبد الشكور(١١١٩هـ)-: «هي الوجود ذهنا بتوسيط الدال»[٢] فهي التصورات والمفاهيم والأفكار الماثلة في الذهن التي لا تتحقق في الواقع الحسي إلا باتخاذ وسيط، وهو الدال من حيث هو وسيلة حسية حاضرة .



يجوز لنا أنْ نشير من الآن -في هذا السبيل الذي نحن بشأنه- إلى أنَّ الموجود في الأذهان، أو صوغ العقل، يلازم الموجود في الألفاظ، أو صوغ اللسان، ملازمة اقتضائية إذ إنَّهما متضايفان[٣] من حيث الصلة الذهنية، فأضحى أحدهما يقتضي بالضرورة وجود الآخر بوصفه المعادل له دون سواه. ولقد تنبه أسلافنا إلى هذه العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول، ويمكن لنا أنْ نجتزئ في هذا المقام بما أورده التحتاني (٧٦٥هـ)[٤] في

---

١ـ الجرجاني علي بن محمد حاشية على شرح الشمسية، ص ١٧٦ .

٢- الأنصاري عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، بهامش المستصفى للغزالي، ١/ ٤١٨ .

٣- التضايف (Corrélation): هو في المنطق تقابل حدين بحيث يتوقف تصور واحد منهما على تصور الآخر مثل الأبوة والبنوة. الجرجاني، التعريفات .

٤- التحتاني (٧٦٥هـ) هو: محمد أبو محمود بن محمد الرازي أبو عبد الله قطب الدين الرازي عالم بالحكمة والمنطق من أهل الري استقر بدمشق سنة ٧٦٣هـ، وعلمت شهرته وعرف بالتحتاني تمييزًا له عن شخص آخر يكنى قطب الدين أيضًا، كان يسكن معه في أعلى المدرسة الظاهرية بدمشق له عدة مؤلفات منها :

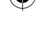
ـ المحاكمات(في المنطق) .

ـ تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية.





هذا الموضوع حيث نجده يقول: «فإذا نسبت إلى اللفظ قيل: إنَّه دال على معنى، كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند إطلاقه، وإذا نسبت إلى المعنى قيل: إنَّه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى متفهمًا عند إطلاقه، فكلا المعنيين لازم لهذه الإضافة»[1] فكلما أورد الحس دالاً معينًا، مهما كانت نوعيته المادية على المتلقي لعلامة معينة بوصفه مؤهلا، التفت إلى معناها باستدعاء المدلول المناسب، وذلك بموجب العلم بوضع هذا الدال إزاء ذلك المدلول، وإذا حضر في ذهن شخص ما مدلول ما، استلزم حضور صورته السمعية، أو الحامل المادي له، المعروف في عرف الاستعمال. ففي كلتا الحالتين المنسوب إليه واحد.

لقد أدرك الدارسون العرب الأقدمون -في فترة مبكرة جدًّا- أنَّ العلامة اللسانية خاصة، ليست اقترانًا ثنائيًا بين دال ومدلول واحد فقط يظل يلازمه في اطراد رتيب، بل العلامة هي فضاء مفتوح من الدلالات؛ لأنَّ السياق قد يوجب ما لاينكر ولا يرد إيجابًا ملحوظًا، فتتوسع الدلالة، ويتحول المدلول إلى علامة ثانية تحيل إلى دلالة أخرى وهكذا. ولا نستطيع في كثير من الأحيان الوصول إلى الدلالة الثانية أو الثالثة إلا بالتأويل، وبوجود قرائن مساعدة.

وفي رحاب هذا التصور للدلالة يرى ابن عبد الشكور (١١١٩هـ) أنَّ الدلالات الحاصلة من العلامات اللسانية هي أربع:

١- **دلالة العبارة:** يقصد بالعبارة ههنا الدلالة الناتجة من المنطوق كما هو متلفظ به؛ فهي دلالة أولية لاقتران الدال بالمدلول. فدلالة العبارة إذن هي «ما ثبت بالنظم ولو التزامًا مقصودًا به ولو تبعًا كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[2] فالحل والحرمة والتفرقة اللازمة لهما بالعبارة».[3]

وقد طفق الأنصاري (١١٨٠هـ) يشرح ما أورده ابن عبد الشكور في شأن دلالة

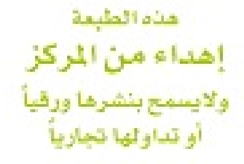
---

- لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار. الزركلي، الأعلام ٧/ ٢٦٨.

١- التحتاني قطب الدين الرازي، شرح مطالع الأنوار، ص٢٨.

٢- البقرة :٢٧٥ .

٣- الأنصاري، فواتح الرحموت، على هامش المستصفى للغزالي ١/ ٤٠٧.




العبارة قائلاً : «لأنَّ الأولين مقصودان تبعًا والتفرقة مقصودة بالذات، لكون الآية ردًّا لتسويتهم بينهما، فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع».[١]

**٢- دلالة الإشارة:** وهي الدلالة التبعية التي لا تحصل عن اقتران الدال بالمدلول الذي يقتضيه، بل تحصل بانتقال الذهن من المدلول الأول إلى مدلول ثان، أو ثالث. فهي دلالة غير مقصودة بالوضع،وإنَّما يصل إليها العقل بتعقب الدلالات الملازمة والملحقة بالدلالة الأولى. يقول ابن عبد الشكور(١١١٩هـ): «ومنها الإشارة وهي التزامية لا تقصد أصلاً، والأذهان متفاوتة في فهمها».[٢] فالإشارة يصل إليها ذهن المتلقي عن طريق إدراك العلاقة التلازمية، فهي من ثمة دلالة عقلية،لذلك تختلف العقول في إدراكها ومعرفتها، فهي من ههنا دلالة تأويلية.

وقد كان الغزالي (٥٠٥هـ) أشار إلى هذه الدلالة، فهي في نظره: «ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تحديد قصد إليه، فكما أنَّ المتكلم قد يفهم بإشارته وحركاته،في أثناء كلامه، ما لايدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ مالم يقصد به ويبنى عليه. ومثال ذلك تمسك العلماء في تقدير أقل الطهر وأكثر الحيض بخمسة عشر يومًا بقوله عليه السلام(إنهن ناقصات عقل ودين، فقيل ما نقصان دينهن؟ فقال تقعد إحداهن في عقر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم). فهذا إنَّما سيق لبيان نقصان الدين وما وقع النطق قصدًا إلا به، لكن حصل به إشارة إلى أكثر الحيض، وأقل الطهر، وأنَّه لا يكون فوق شطر الدهر، وهو خمسة عشر يومًا من الشهر، إذ لو تصور الزيادة لتعرض إليها عند قصد المبالغة في نقصان دينها».[٣]

يتبدى لنا من خلال قول الغزالي أنَّ دلالة الإشارة دلالة مصاحبة يشير إليها المدلول الأولي في الخطاب المنجز في سياق معين. فهي عندئذ غير مقصودة لذاتها، ولكن يلتفت إليها الذهن بتتبع الدلالات المرافقة؛ لأنَّ الأمر الذي لا يرتاب فيه أحد هو أنَّ العلامة اللسانية ليست مغلقة، بل هي مجال واسع لتوليد الدلالات؛ فدلالة أكثر الحيض وأكثر

١- الأنصاري، فواتح الرحموت، ١/ ٤٠٧.

٢- المرجع نفسه ١/ ٤٠٧.

٣- الغزالي، المستصفى ٢/ ١٨٨.







الطهر ولازمتهما الزمنية المناسبة غير مصرح بها، فهي ليست نصًا منطوقًا في الحديث الذي أورده الغزالي، ولكن توصل إليها الذهن بوساطة تعقب الدلالات بالاستدلال العقلي. وكما يقول الزركشي[1]: «فإنَّ العبارات للعموم وهي للسمع،والإشارات للخصوص وهي للعقل»[2]

**٣- دلالة الفحوى:** يقول الأنصاري (١١٨٠هـ) بشأن هذه الدلالة: «الفحوى هو ثبوت حكم المنطوق للمسكوت لفهم المناط لغة ».[3] فلا تحصل هذه الدلالة من المنطوق، ولكن تعقل منه عن طريق الاستدلال. وقد أكد ذلك أبو هلال العسكري بقوله : «إنَّ فحوى الخطاب ما يعقل عند الخطاب لا بلفظه كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾،[4] فالمنع من ضربهما يعقل عند ذلك»[5]. وقد عبر الغزالي عن هذه الدلالة بفهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام. [6]

**٤- دلالة الاقتضاء:** وهي في نظر ابن عبد الشكور (١١١٩هـ): «دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه، فيعتبر متقدمًا تصحيحًا للمقتضى، وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر»[7] يتضح إذن أنَّ هذه الدلالة لا تحصل من منطوق اللفظ، بل من الضرورة الالتزامية للفظ، فما يسمى اقتضاء -كما يرى الغزالي- «هو الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقًا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إمَّا من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقًا إلا به، أو من حيث يمتنع وجود اللفظ شرعًا إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به».[8]

---

١- هو بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي أحد العلماء الأثبات الذين نجموا بمصر في القرن الثامن، فهو علم من أعلام الفقه والحديث والتفسير وأصول الدين، تفقه بمذهب الشافعي. الأعلام ٥/ ٢٨٦.

٢- الزركشي، البرهان في علوم القرآن ،. ٢/ ١٥٣.

٣- الأنصاري، فواتح الرحموت، ١/ ٤٠٩.

٤- الإسراء: ٢٣.

٥- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا، ص٥١.

٦- الغزالي، المستصفى ٢/ ١٩٠ .

٧- الأنصاري، فواتح الرحموت، ٢/ ١٨٦.

٨- الغزالي، المستصفى ،٢/ ١٨٦.





إذا ما تأملنا مليا هذا النص، نجده قد حدد تحديدًا دقيقًا دلالة الاقتضاء، ضابطًا مجالها ضبطًا لا يرد، من حيث هي دلالة لا تحصل من المنطوق، بل تحصل من الضرورة الإلزامية لذلك المنطوق، فهي إذ ذاك تتجلى في ثلاث حالات :

١- المقتضى الذي لا يكون المتكلم صادقًا إلا به.

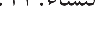
٢- المقتضى الذي يمتنع وجود الملفوظ شرعًا إلا به.

٣- المقتضى الذي يمتنع ثبوت اللفظ عقـلاً إلا به.

ثم ينصرف الغزالي لتوضيح كل حالة من هذه الحالات الثلاث على حدة:

**أ- المقتضى الذي هو ضرورة صدق المتكلم:** كقوله عليه السلام (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) ، فإنَّه نفى الصوم، والصوم لا ينتفي بصورته؛ فمعناه لا صيام صحيح، أو كامل. فيكون حكم الصوم هو المنفي لا نفسه، والحكم غير منطوق به، لكن لابد منه لتحقيق صدق الكلام. فعن هذا -يقول الغزالي- قلنا لا عموم له، لأنَّه ثبت اقتضاء لا لفظًا.[1] فالدلالة الاقتضائية ههنا يوجبها سياق الكلام إيجابًا لازمًا لصدق المتكلم، فهي دلالة حاصلة من اقتضاء المفهوم لا من دلالة المنطوق .

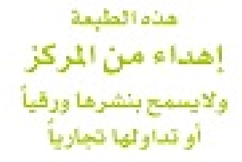
**ب- ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به شرعًا:** هي في نظر الغزالي كقولك (اعتق عبدك عني)، فإنَّه يتضمن الملك ويقتضيه، ولولم ينطق به، لكن العتق المنطوق به شرط نفوذه شرعًا تقدم الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ.[2] فالدلالة الاقتضائية الشرعية مؤسسة على علاقة تلازم بين دلالة المنطوق ودلالة المفهوم .

ج- ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به عقلاً: كقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾[3]  فإنَّه يقتضي إضمار الوطء؛ أي حرم عليكم وطء أمهاتكم، لأنَّ الأمهات -كما يقول الغزالي- عبارة عن الأعيان، والأحكام لا تتعلق بالأعيان، بل لا يعقل تعلقها إلا بأفعال المتكلمين، فاقتضى اللفظ فعلاً، وصار ذلك هو الوطء من سائر الأفعال

١- الغزالي، المستصفى، ٢/ ١٨٦ .

٢- ينظر المرجع نفسه ، ٢/ ١٨٧ .

٣- النساء:٢٣ .






بعرف الاستعمال. وكذلك قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ ﴾[1]؛ أي الأكل. ويقرب منه قوله تعالى: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾[2]؛ أي أهل القرية لأنَّه لابد من الأهل حتى يعقل السؤال.[3]

نستخلص من كل ما تقدم ذكره أنَّ الدلالة في عرف الأقدمين أنواع، منها :

١- **دلالة العبارة أو المنطوق:** وهي الدلالة المباشرة للعلامة اللسانية الملازمة للمقصود من اقتران دال معين بمدلول معين .

٢- **دلالة الإشارة:** وهي دلالة التزامية غير قصدية يصل إليها الذهن عن طريق الاستدلال العقلي.

٣- **دلالة الفحوى:** وهي الدلالة المسكوت عنها في الخطاب المنطوق، ولا ندركها إلا بتوافر قرائن سياقية.

٤- **دلالة الاقتضاء:** وهي الدلالة التي لا تحصل من منطوق اللفظ، بل من ملزومه، وهي أيضا أنواع:

أ- دلالة المقتضى الذي لا يكون المتكلم صادقًا إلا به.

ب- دلالة المقتضى الذي يمتنع وجود الملفوظ شرعًا إلا به.

ج- دلالة المقتضى الذي يمتنع ثبوت اللفظ عقلاً إلا به.

ومن ههنا فإنَّ الدلالة لا تتحقق في هذا الكون إلا بإعمال العقل، ويكون ذلك عن طريق الاستدلال بوصفه آلية من الآليات العقلية لدى الإنسان، وهي الآلية التي تسمح له بتجاوز المحسوس الحاضر لإدراك المجرد الغائب. فيجوز لنا حينئذ أنْ نقول: إنَّ النظر في العلامات فعل ذهني، ومن ثمة،فهو خاصية إنسانية. وهو الأمر الذي يجعلنا نجنح إلى مقاربة تصور أسلافنا للعلاقة بين الدلالة والعقل.

١- المائدة: ٣.

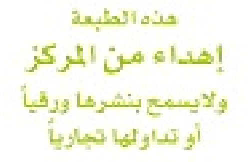
٢- يوسف: ٨٢.

٣- ينظر، الغزالي ،المستصفى من علم الأصول، ٢/ ١٨٧ .










## ٢- علاقة الدلالة بالعقل :

يعد العقل جوهر العملية الإدراكية لدى الإنسان، من حيث هو واضع العلامات لتكوين شبكة التواصل في محيطه الثقافي والاجتماعي، وما كان ذلك إلا لأنَّه الكائن الواعي دون سواه الذي يحمل رسالة مقدسة في هذا الوجود، ومن ثمة فإنَّ العقل خاصية ملازمة للوجود الإنساني؛ فهو الوسيلة التي ينفذ بها الإنسان إلى موالج هذا الكون المعقد ليتأمله، وينظر فيه، ويتدبر نظامه، ويتفحص بنيته ليعقلها،ويحصل له العلم بها، فيتخذ الموجودات الحسية رافدًا لمعرفة الكليات[١] العقلية والمفاهيم المجردة.

لقد أضحت علاقة الدلالة بالاستدلال[٢] العقلي نزعة مألوفة لدى مفكري الإسلام بكل توجهاتهم العلمية، واختلاف مذاهبهم الدينية والفلسفية. فهم جميعًا يقرون بأنَّ حصول الدلالة للوصول إلى العلم والمعرفة ناتج عن إعمال العقل.

يقول الشهرستاني (٥٤٨ هـ)[٣] في هذا الشأن : «دلالة الإحكام على العلم دلالة العقل[٤].» فما برح العقل حينئذ يرافق فعل الدلالة، فإذا الدلالة تقترب من العقل حتى أوشكت أنْ تكون هي إياه، إذ إنَّهما متلازمان، فالدلالة الحاصلة في ذهن الإنسان، بموجب تراكب الصور الذهنية أو المفاهيم المعقولة، لا تتحقق في الواقع الحسي إلا عن طريق استخدام علامات معينة، بيد أنَّ دلالة هذه العلامات ترتد إلى الميز العقلي للحدث

١- الكليات: هي المعاني العامة التي تصدق على كثيرين، ولها مفهوم يدل على خصائصها ومميزاتها ، ولها ماصدق يشمل الأفراد التي تقع تحتها. ينظر المعجم الفلسفي، ص١٥٤.

٢- الاستدلال Raisonnement: هو فعل الذهن الذي يجد علاقة مبدأ ونتيجة بين قضية وأخرى، أو بين عدة قضايا وينتهي إلى الحكم بالصدق أو الكذب، أو إلى حكم بالضرورة أو الاحتمال ينظر المعجم الفلسفي، ص ١١.

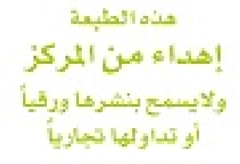
٣- الشهرستاني هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني من فلاسفة الإسلام كان إمامًا في علم الكلام، وأديان الأمم، ومذاهب الفلاسفة من كتبه:

ـ الملل والنحل .

ـ نهاية الإقدام في علم الكلام .

ـ الإرشاد في عقائد العباد. ينظر، الأعلام، ٧/ ٦٠.

٤- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٠٠.






الدلالي المنجز في الواقع الفعلي لعملية التواصل وحصول البيان. ولقد أشار إلى ذلك الشهرستاني في سياق حديثه عن أثر العقل في حدوث الدلالة حيث قال: «المعاني التي في النفس حقائق موجودة تتردد النفس بنطقها الذاتي، وتمييزها العقلي». [١]

وكما أومأنا إليه في سياق آخر من هذا البحث، أنَّ الكفاية العقلية عند الإنسان تؤدي بالضرورة الحتمية إلى حصول العلم والمعرفة، وهو الأمر الذي جعل أسلافنا يجعلون العقل رائدًا للروح، والعلم رائدًا للعقل .فاهتمامهم بالعلم جعلهم ينصرفون إلى ضبط حده ضبطًا دقيقًا؛ فهو في نظر المحاسبي(٢٤٣هـ): «غريزة يتوصل بها إلى درك العلوم[٢] وفي نظر الباقلاني(٤٠٣هـ): « معرفة المعلوم على ما هو به[٣] وهذا التعريف للعلم يتفق مع تصور المعتزلة، فالعلم في نظرهم: «هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه». [٤]

غير أنَّ ابن فورك(٤٠٦هـ) يشترط الاتقان والإحكام في حصول العلم؛ فهو في نظره: «صفة يتأتى للموصوف بها إتقان الفعل وإحكامه». [٥] لكن الأصوب في نظر الغزالي (٥٠٥ هـ) هو أنْ يقال : «هو صفة يتهيأ بها درك العلوم والنظر في المعقولات». [٦]

يركز الغزالي على إدراك المعلوم والنظر في المعقول، من حيث هو جانب آخر من جوانب حصول العلم والمعرفة، لأنَّ المعقولات -في نظر القدامى- أقوى من المحسوسات. يقول القلانسي(٣٣٥ هـ)[٧] في هذا السبيل الذي نحن بشأنه: «العقليات أقوى من الحسيات لأنَّها بعرض لحقوق العاهات». [٨]

١- الشهرستاني،المرجع المذكور سابقًا، ٣٢٦.

٢- المحاسبي، الحارث بن أسد، العقل وفهم القرآن، ص١٥ .

٣- الباقلاني، أبو بكر، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة .ص٣٤.

٤- ذكره الغزالي أبوحامد، في المنخول من تعليقات الأصول، ص ٣٨.

٥- فورك محمد بن الحسن فقيه ونحوي(٤٠٦هـ) ذكره الغزالي في المنخول، ص ٣٧.

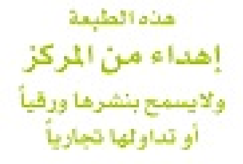
٦- الغزالي المرجع نفسه ص ٤٥.

٧- القلانسي أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي(٣٣٥هـ) ذكره الغزالي في المنخول ص٥٦.

٨- المرجع نفسه، ص٥٦.








وقد انبرى الغزالي يفصل فصلاً نهائيًا في هذه التعريفات التي أومأنا إليها، فالعلم -في نظره- هو الميز بوصفه قوة عقلية ينماز بها الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى، فالمختار عنده: «أنَّ مأخذ العلوم الميز، والميز قد لا يكون عقلاً كميز البهائم؛ فنعني به ميز العقلاء».[١]

الميز في نظر الغزالي قوة عقلية، وهذه القوة لا تكون بالميز الغريزي الذي نجده عند الحيوانات، فالميز المقصود إليه ههنا هو الميز العقلي الواعي، فإذا تم هذا الوعي واكتمل سيؤدي بالضرورة إلى حصول العلم، ومن ثمة يكون الإنسان مؤهلاً سلفًا لإدراك حقائق الموجودات والمعقولات والميز بينها. يقول الراغب الأصبهاني (٥٦٥هـ): «الميز، والتمييز: الفصل بين المتشابهات (...)، ويقال تارة للقوة التي في الدماغ، وبها تستنبط المعاني».[٢]

يعد الميز ــ في تصور الأقدمين ــ قوة ذهنية تحصل بها الدلالة لدى الكائن العاقل، ولذلك فإنَّ العلم من حيث هو كذلك لا يحصل الابوسائط، وهي -كما ذكرها الغزالي- ثلاثة:

١- **الحواس**: وهي الوسيلة إلى المحسوسات.

٢- **نظر العقل**: وهي الوسيلة إلى العقليـات.

٣- **اطراد العادات**: وبه يعرف معاني الخطاب، وقرائن الأحوال.[٣]

## ٣- سيرورة فعل الدلالة :

تنقسم الموجودات والممكنات في هذا الكون من حيث الدلالة إلى قسمين: منها الدال، ومنها غير الدال؛ فغير الدال لا يعنينا لأنَّه ليس من اهتمامنا في هذا المقام فهو إذ ذاك غفل مسهو عنه، أمَّا الدال -وهومركز اهتمامنا ههنا- فهو ينقسم أيضًا إلى قسمين :

---

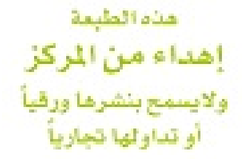
١- الغزال، المنخول، ص٥٠.

٢- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا، ص ٧٢٦.

٣- الغزالي، المنخول، ص ٥١ .










أحدهما: ما يدل بذاته؛ وذلك شأن الدلالة العقلية التي ينصرف فيها الذهن من الدال إلى المدلول عن طريق العلاقة التلازمية بينهما، فهي تخلو من أي اتفاق مبدئي أو تواطؤ مسبق.

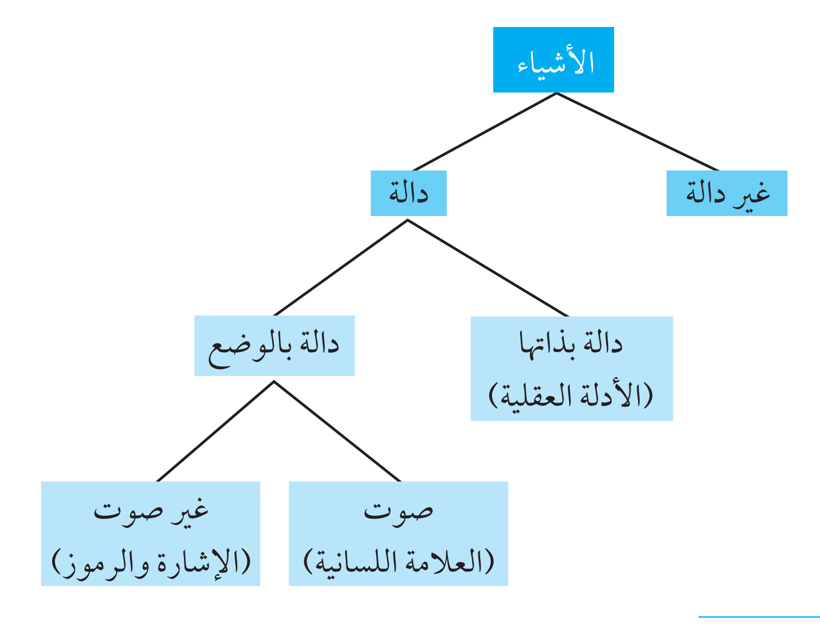
والآخر: ما يدل بالمواضعة والتواطؤ بين أفراد المجتمع المستخدم لنمط معين من العلامات الدالة. وهذا القسم ينقسم أيضًا إلى قسمين :

أ - قسم العلامات اللسانية: وهي أكثر شيوعًا في عرف التواصل بين أفراد المجتمع اللغوي.

ب- قسم العلامات البديلة: وهي العلامات التي تنوب عن العلامات اللسانية، وتحل محلها في كثير من الأحيان، فيلجأ إليها الإنسان لتحقيق العملية التواصلية .

وقد كان الغزالي (٥٠٥ هـ) أومأ إلى هذه التقسيمات بقوله: «إنَّ الأمور منقسمة إلى ما يدل على غيره وإلى ما لا يدل، فأمَّا ما يدل، فينقسم إلى ما يدل بذاته، وهو الأدلة العقلية (...) وإلى ما يدل بالوضع، وهو ينقسم إلى صوت، وغير صوت كالإشارة والرمز». [(١)]

يمكن لنا أنْ نستعير الشكل الآتي لإيضاح ما ذهب إليه الغزالي بشأن الأمور الدالة:






١- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١/ ٣٣٥.





يتبدى لنا، من خلال هذا الشكل، أنَّ الموجودات والممكنات التي تكون المحيط الطبيعي والاجتماعي للإنسان تتجلى في حالتين اثنتين:

إحداهما: حالة الانغلاق والإبهام .

والأخرى: حالة الانكشاف والتجلي، الأمر الذي جعلها تستحيل إلى علامات دالـة وهي تتجلى أيضًا في حالتين :

إحداهما: حالة الإنباء الذاتي؛ أي أنَّ الأشياء الموجودة تنبىء عن نفسها بنفسها، وذلك ما ينعت بالنصبة أو الحال الدالة. فالدلالة الحاصلة في هذه الحالة هي دلالة عقلية تخلو من أي اتفاق مسبق .

والأخرى: حالة الإنباء الوضعي؛ وذلك عندما يلجأ الإنسان إلى اصطناع نمط معين من العلامات لتحقيق عملية التواصل عن قصد لحصول الدلالة. وتنقسم علامات هذه الحالة أيضًا إلى قسمين:

- قسم العلامة اللسانية. هي العلامات التي تتكون من صورة سمعية ومفهوم يقترن بها بتواطؤ واتفاق بين أفراد المجتمع اللغوي .

- قسم العلامة البديلـة التي يلجأ إليها الإنسان لتنوب عن العلامة اللسانية المنطوقة أو المكتوبة،كالإشارات والإيماءات التي يستخدمها الإنسان تعزيزًا لكلامه، فهي تنوب عن الكلام،وتضيف إليه حمولة دلالية قد لا نجدها في العلامة اللسانية. وقد كان أشار إلى القيمة الإبلاغية للإشارة تقي الدين الحموي (٨٣٧ هـ)[1] حيث قال: «إشارة المتكلم إلى المعاني الكثيرة بلفظ يشبه لقلته واختصاره بإشارة اليد، فلأنَّ المشير بيده يشير دفعة واحدة إلى أشياء، لو عبر عنها لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة، ولابد في الإشارة من اعتبار صحة الدلالة،وحسن البيان، مع الاختصار، لأنَّ المشير بيده إنْ لم يفهم المشار إليه معناه فإشارته معدودة من العبث».[2]

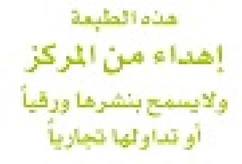
وفي كلتا الحالتين (حالة الدلالة بالصوت، وحالة الدلالة بغيره) تكون المواضعة

١- هو الشيخ تقي الدين أبو بكر علي بن عبد الله الحموي الأزراري المعروف بابن حجة.

٢- الحموي، تقي الدين، خزانة الأدب وغاية الأرب، ٢/ ٢٥٨.








شرطًا ضروريًا لحصول الإنباء والفهم؛ لأنَّه في حالة انتفاء الاصطلاح ينعدم التواصل، ومن ثمة تنعم الدلالة؛ فالإشارة التي يستخدمها الإنسان للتعبير عما في ضميره تقتضي بالضرورة وجود العلم بوضعها لدى المتلقي.

وهكذا الشأن في العلامة اللسانية؛ إنَّها في حقيقة أمرها عقد اصطلاحي على وضع شيء بإزاء شيء آخر، متى أدرك الأول أدرك الثاني، فهي من حيث الوضع تشبه الإشارة في علاقتها بالمشار إليه. يقول أبو هلال العسكري (٤٠٠ هـ): «الشاهد على أنَّ اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني، إنَّ الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة، وإذا أشير إلى الشيء مرة واحدة فعرف،فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة».(١)

ودلالة العلامة اللسانية كدلالة العلامة البديلة (الإشارة) تمامًا، كما أنَّ الإشارة لا تكون إلاَّ لشيء واحد فقط، وتعدد الإشارات يقتضي تعدد المشار إليه، كذلك العلامة اللسانية من حيث طبيعتها الاصطلاحية لاتنوب إلا عن شيء واحد دون سواه الذي يعد مرجعها الذي تحيل إليه ولا تفارقه إلا في حالة الانزياح الدلالي في الخطاب الذي تطغى فيه الوظيفة الشعرية.

عندما يلجأ الإنسان إلى العلامات البديلة يجد ذلك مسوغًا له في أنَّ عالم الدلالات فضاء واسع يعسر على الإنسان الإمساك به على نحو لا يبقي ولا يذر باستخدام العلامات اللسانية فحسب،وبخاصة إذا كنا نعلم أنَّ قدرات الإنسان محدودة في امتلاك جميع العلامات التي تكون الحامل المادي للمفاهيم والأفكار التي تكون المجال الإدراكي لفكر الإنسان. وقد كان أومأ إلى هذا القصور الخطابي(٣٨٨ هـ)(٢) بقوله: «إنَّ علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة (...) وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها، وارتباط بعضها ببعض».(٣) فهذه إيماءة صريحة من الخطابي إلى قصور

١- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا، ص ١٣.

٢- الخطابي: هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم له: بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن؛ الرماني، والخطابي والجرجاني).

٣- الخطابي، أبو سليمان، بيان إعجاز القرآن،، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ٢٦-٢٧.

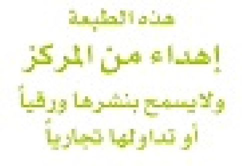













الإنسان في إدراك جميع العلامات اللسانية، وامتلاك آليات استخدامها بوصفها حوامل مادية للمفاهيم والأفكار والتصورات.

ليس من شأننا التوسع في إيراد ما له صلة بهذا الموضوع في هذا المقام، بل حسبنا أنْ نلاحظ أنَّ العلامة اللسانية تتبدى في ثلاثة مجالات: مجال فكري ومجال لفظي ومجال خطي. هذه سيرورة ثلاثية لحركية العلامة الداخلية والخارجية، ولقد أشير إلى هذه السيرورة المتكاملة في رسائل إخوان الصفاء بقولهم: «الحروف ثلاثة أنواع: فكرية ولفظية وخطية؛ فالفكرية هي صورة روحانية من أفكار النفوس مصورة في جواهرها قبل إخراجها معانيها بالألفاظ، والحروف اللفظية هي أصوات محمولة في الهواء مدركة بطريق الأذنين بالقوة السامعة (...)، والخطية هي نقوش خطت بأقلام في وجوه الألواح وبطون الطوامير(١) مدركة بالقوة الباصرة بطريق العينين». (٢)

يتبين لنا من هذا النص، أنَّ العلامة اللسانية في تصور القدامى لها سيرورة تسلسلية متعاقبة؛ فهي إذ ذاك كيان متصور في العقل، ثم كيان منطوق له أثر سمعي، ثم كيان مكتوب له أثر مرئي، فإذا تعقبنا التسلسل المنطقي حسب الطبيعة التواصلية للعلامة انطلاقًا من المتلقي ندرك بالضرورة أنَّ الأثر المرئي يحيل إلى الأثر السمعي من حيث هو دال عليه، والأثر السمعي يحيل إلى الأثر المتصور عقلاً ،حيث إنَّ الأثر العقلي هو مثال الموجود في الأعيان .

قد تتحقق الدلالة بوسائل مختلفة يستخدمها الإنسان لإتمام عملية التواصل، غير أنَّ العلامات اللسانية تعد أكثر هذه الوسائل شيوعًا واستئناسًا لدى الإنسان، ويرتد ذلك إلى خصائصها الذاتية التي تمتاز بها، فهي أسهل هذه الوسائل استعمالاً، وأوسعها دلالة. وقد أقر بذلك الزملكاني (٦٥١هـ) أثناء حديثه عن الأنظمة السيميائية التي هي في نظره الكلام، والخط، والإشارة، والعقد، والنصبة حيث قال: «اللفظ أعلاها دلالة».(٣)

---

١- الطوامير جمع طومار وهي الصحيفة.

٢- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ١/ ٣١١ .

٣- الزملكاني، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، ص ٨٣.



ولما كانت الحاجة إلى اتخاذ العلامات اللسانية وسيلة للتواصل، كان ذلك بقصد استعمالها وسيطًا لتحقيق الدلالة، ومن ثمة تحقيق العملية التواصلية التي هي في جوهرها إخبار عن الأغراض والمقاصد،وما كان ذلك إلاَّ لأنَّ العملية التواصلية في حد ذاتها هي كما يقول الباقلاني: «الإبانة عن المقاصد بالخطاب»[(١)] فلا تحصل الفائدة الدلالية من الخطاب اللساني إلا بقصد الإبانة عن الأغراض القائمة في الأذهان، التي لا تتحقق في الواقع الحسي للتجربة إلا باصطناع وسائل قادرة على إخراجها من الموجود ذهنا، إلى الموجود فعلاً.



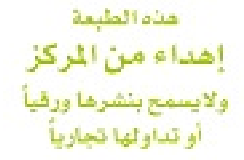
وقد تنبه الباقلاني إلى هذا الاضطرار، فطفق يقول بشأنه: «إنَّ الكلام إنَّما يفيد الإبانة عن الأغراض القائمة في النفوس التي لا يمكن التوصل إليها بأنفسها، وهي محتاجة إلى ما يعبر عنها، فما كان أقرب في تصويرها، وأظهر في كشفها للفهم الغائب عنها، وكان مع ذلك أحكم في الإبانة عن المراد، وأشد تحقيقًا في الإيضاح عن الطلب، وأعجب في وضعه، وأرشق في تصرفه، وأبرع في نظمه، كان أولى وأحق بأنْ يكون شريفًا[(٢)]»[(٣)].

إنَّ أدنى تأمل في هذا القول يهدي إلى أنَّ الباقلاني كان قد راعى طبيعة النظام اللساني عند الإنسان، وجعل همه الأول أنْ يفي بحقائق هذا النظام من حيث طابعه الإبلاغي، بالإبانة عن الأغراض،والتعبير عن الأفكار والمفاهيم التي تظل مغلقة كامنة، لولاَ فزع الإنسان إلى اصطناع وسائط تسعفه على إخراج هذه المفاهيم من صوغ العقل إلى صوغ اللسان.

١- الباقلاني، إعجاز القرآن، بهامش الاتقان للسيوطي ،. ٢/ ١١٢.

٢- يقصد بذلك قيمة النطق وشرفه، فهو يومئ إلى ذلك صراحة بقوله: «وقد شبهوا النطق بالخط، والخط يحتاج مع بيانه إلى رشاقة وصحة ولطف حتى يحوز الفضيلة، ويجمع الكمال. وشبهوا الخط والنطق بالتصوير؛ وقد أجمعوا أنَّ من أحذق المصورين من صور لك الباكي المتضاحك والباكي الحزين والضاحك المتباكي والضاحك المستبشر، وكما أنَّه يحتاج إلى لطف يد في تصوير هذه الأمثلة، فكذلك يحتاج إلى لطف في اللسان والطبع في تصوير ما في النفس للغير .» الباقلاني، إعجاز القرآن ،. ١/ ٦٠.

٣- الباقلاني، إعجاز القرآن ٢/ ١١٢.




## ٤- ثنائية الدال والمدلول :

كما أومأنا إليه سابقًا، أنَّ المفكرين العرب الأقدمين كانوا على وعي عميق بالوظيفة الدلالية للعلامة، فهي وسيط -في نظرهم- يتخذه الإنسان لحصول المعرفة والإنباء بالمعلوم، لتكتمل العملية التواصلية بين أفراد المجتمع اللغوي المستخدم لنمط معين من العلامات.

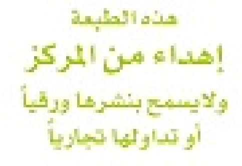
جعلتهم هذه الأهمية التي أولوها للوظيفة الدلالية للعلامة اللسانية ينصرفون إلى البحث العميق عن حقيقة العلامة، وآليات فاعليتها من حيث هي شيء محسوس بالضرورة يتخذه الإنسان وسيطًا. فالخاصية الحسية للدال، جعلت أسلافنا ينجذبون نحو البحث في حقيقة القدرات الحسية لدى الإنسان، وهي الكفاية التي تسمح بانتقال المعلوم من المحسوس إلى المجرد .

وإذا انصرفنا نحو الفلسفة السنوية[١] بخصوصياتها الفكرية واللسانية نجد ابن سينا (٤٢٨هـ) [٢] قد انشغل بالقوة الحسية، من حيث هي وسيلة لحصول



١- السنوية (Avicennisme) مذهب ابن سينا، ويقوم على أساس من التوفيق بين الفلسفة والدين ويؤمن بالعقل إيمانه بالنقل،ويحاول أنْ يوائم بين العقلانية والروحية، ففي مذهبه منطق وتصوف، وبرهنة وعرفان، يعتمد على أرسطو Aristote (٣٨٤،٣٢٢ق م) (فيلسوف يوناني من كبار مفكري البشرية) كثيرًا وإنْ كان لا يبعد من اهتمامه الآراء الأفلاطونية (أفلاطون Platon، ٤٣٠ـ٣٤٧ ق م من مشاهير الفلاسفة اليونان تلميذ سقراط ومعلم أرسطوأرسطو). والأفلوطينية نسبة إلى أفلوطين Plotin (٢٧٠ـ٢٠٣ق م)الذي تأثر بأفلاطون وأسس مذهبًا جديدًا عرف بالأفلاطونية الجديدة.). ولذلك تعتبر السنوية فلسفة الإسلام الأولى، وقد أخذ بها الفلاسفة وكثير من المتصوفة والمتكلمين، ولم يقتصر أثرها في الفكر الإسلامي، بل امتد إلى الفكر اليهودي والمسيحي، فنقل كتاب الشفاء (وهو السنوية بعينها) إلى العبرية واللاتينية. ودار حول السنوية أخذ ورد في المدارس اليهودية والمسيحية المختلفة فاعترف بها الفرنسيسكان franciscains (جمعية رهبانية أسسها القديس فرنسيس الأسيزي ١٢١٠ م، واستمسكوا بها وعلى رأسهم روج بيكون ١٢٩٤م)، وعارضها الدومينيكان أو الإخوة الوعاظ هم أعضاء الرهبانية التي أسسها القديس دومينيكوس لدحض البدع ١٢٠٦). م) على رأسها توما الأكويني ١٢٧٤م. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٠٠.

٢- طبيب من كبار فلاسفة العرب تعمق في فلسفة أرسطو وتأثر أيضًا بالأفلاطونية الجديدة قائلاً بوجود العقل العام دافع عن خلود النفس، ووحدة الخالق، وكان له تأثير عميق في الصوفية من كتبه: القانون في الطب. الشفاء في الفلسفة ـ الإشارات والتنبيهات في المنطق. ينظر الزركلي، الأعلام، ١/ ٢٦١ .






العلم والمعرفة لدى الإنسان، فما فتيء يسعى لإبراز طبيعة هذه القوة ، فهو يرى أنَّ «الإنسان قد أوتي قوة حسية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية،وتتأدى عنها إلى النفس، فترتسم فيها ارتسامًا ثانيًا ثابتًا، وإنْ غابت عن الحس، ثم ربما ارتسمت بعد ذلك في النفس أمور على نحو ما أداه الحس، فإمَّا أنْ تكون هي المرتسمات في الحس،ولكنَّها انقلبت عن هيأتها المحسوسة الى التجريد، أو تكون قد ارتسمت على جنبة أخرى لا حاجة في المنطق إلى بيانها».[١]

يستمسك ابن سينا في هذا المقام بحقيقة الكفاية الحسية التي يمتلكها الإنسان، والتي تخول له إدراك حقائق الأشياء كما هي، ومن ثمة عقلها والعلم بها، فإذا هي سبيل موطأ لحصول العلم وإدراك المعلوم على ما هو عليه، والميز بين الموجودات لحصول المعقولات .

لا تكتمل الكفاية العقلية إلا بوجود القوة الحسية التي هي السبيل للوصول الى حصول التصورات والمفاهيم والأفكار، فتتحول الموجودات الحسية إلى معقولات مجردة، إذ إنَّ للأشياء وجودًا عينيًا في الواقع الحسي، ثم يستحيل إلى وجود آخر داخل النطاق النفسي. وذلك ما أومأ إليه ابن سينا إذ قال: «فللأمور وجود في الأعيان، ووجود في النفـــس يكون آثارًا في النفس».[٢]

هذه إذن إيماءة صريحة من ابن سينا إلى علاقة الموجودات بالمعقولات، بحكم أنَّ الموجود سابق من حيث النشأة في الوجود، ثم يصير معقولاً في عقل من عقله. وهذا هو المقوم الأساس في تشكل العلامة منذ البدء، فهي في حقيقة أمرها تصور لموجود في الأعيان يصير مثالاً له في الذهن وهو المدلول الموجود بالقوة، ولكي يستحيل إلى موجود بالفعل لا مناص له من دال يحمله، ويظل ملازمًا إياه في عرف من استخدمه لهذا الغرض.

يقر ابن سينا ههنا بامتلاك الإنسان كفاية ذاتية تسعفه على انتساخ كل الموجودات التي تشكل محيطه الطبيعي، فما هو ماثل بالفعل في ذهن الإنسان

١- ابن سينا، العبارة من كتاب الشفاء، ص ١،٢.

٢- المرجع نفسه ص٢.







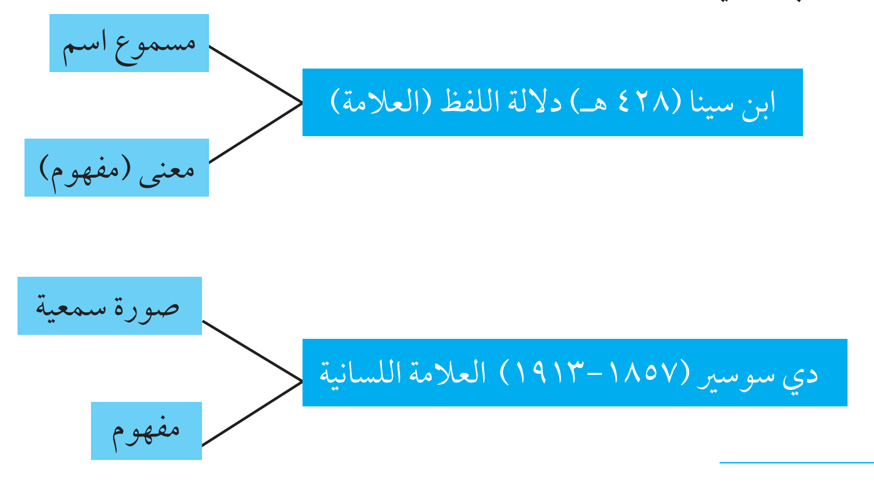


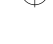
وقائم في وعيه لا يعدو أنْ يكون صورًا لتلك الموجودات وآثارها، وهي أساس المعقولات التي يعيها الإنسان ويحفظها في مخيلته، حتى وإنْ غابت تلك الموجودات عن الحس تظل حاضرة حضورًا آخر، لا من حيث هي أشياء عينية، ولكن من حيث هي معقولات مجردة .

تتشكل العلامة اللسانية انطلاقًا من الاقتران الاضطراري، من حيث المبدأ، بين الشيء ومعقوله من جهة، والمعقول ومسموعه من جهة أخرى، أو بتعبير آخر بين الدال والمدلول بوصفهما عنصرين أساسيين لحصول الدلالة.

وكان أسلافنا قد تنبهوا إلى هذا العقد الداخلي بين الدال والمدلول، وقد يكفينا مؤونة تأكيد ذلك ابن سينا؛ فهو لمَّا همَّ بتبحث الصلة المنطقية بين الدال والمدلول أثناء حصول الدلالة اعتنَّ له أنَّ «معنى دلالة اللفظ أنْ يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أنَّ هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه» .[1]

إنَّ أقل الناس إلمامًا بحقيقة العلامة في الفكر اللساني يدرك لا محالة أنَّ هناك توافقًا بين ابن سينا ودي سوسير[2] في تصورهما طبيعة العلامة اللسانية، وقد يتضح ذلك من خلال المقابلة الآتية :



١- ابن سينا، العبارة ، ص٤.

٢- العلامة اللسانية في نظر دي سوسير هي عنصر لساني يتكون من صورة سمعية ومفهوم؛ فهي إذ ذاك توحد بين مفهوم وصورة سمعية (داخل النطاق النفسي) لا بين شيء واسم .

تغتدي العلامة اللسانية في نظر ابن سينا ثنائية المبنى تتكون من مسموع اسم ومعنى (مفهوم)، كأنَّ ابن سينا يقر بأنَّ العلامة، في حقيقة أمرها، هي اقتران ثنائي بين الدال والمدلول داخل النطاق النفسي. وقد نستشف من هذا التصور لطبيعة العلامة أنَّ الدلالة قد تتحقق بتوافر الدال والمدلول فحسب، معنى ذلك أنَّ ابن سينا يقصي من اهتمامه الواقع الخارجي أو المرجع من دلالة اللفظ (العلامة) ،وذلك ما فعله دي سوسير لاحقًا في الثقافة الأخرى .

ثم انصرف ابن سينا يبحث عن طبيعة الدال والمدلول والمرجع الذي يرتبط بهما معًا، فالصورة السمعية (الدال) في نظر ابن سينا تنحصر في أربع حالات:

١- يمكن أنْ تحصل صورة سمعية في ذهن الإنسان عن طريق الإدراك الحسي، غير أنَّ هذه الصورة ليس لها مفهوم ترتبط به في ذهن المتكلم- المستمع، ولكن على الرغم من ذلك فهي صورة سمعية حاصلة؛ لأنَّها تترك أثرًا صوتيًا في ذهن السامع من حيث إنَّها مؤتلفة من مقاطع صوتية تدرك بحاسة السمع. وقد ذكر ابن سينا هذه الحالة في سياق حديثه عن اللفظ غير الدال حيث قال: «أنْ يكون مؤلفًا من حروف ثم لا يراد بذلك دلالة على أثر في النفس،كقول القائل:/ شنقنقتين/ »[١]



هذه البنية الصوتية -في نظر ابن سينا- صورة سمعية ولكن ليس لها مفهوم يقابلها ويلازمها في الواقع، فهي جوفاء.

٢- أنْ تحصل الصورة السمعية ويراد بها دلالة على مفهوم ذهني لا مرجع له في الواقع الفعلي. يقول ابن سينا : «أنْ يراد بذلك دلالة على أثر في النفس، ولكن ذلك الأثر لا يستند إلى خارج كقولنا / العنقاء/ ، فكون اللفظ غير دال ليس يخرجه عن أنْ يكون لفظًا».[٢] فهذه علامة في نظر ابن سينا لأنَّها تتكون من صورة سمعية ومفهوم على الرغم من أنَّ هذا المفهوم ليس له معادل في الواقع، فهو يفتقر إلى مرجع بوصفه مفهومًا خياليًا وما كان ذلك إلا لأنَّ العنقاء لا وجود لها في الواقع الفعلي.

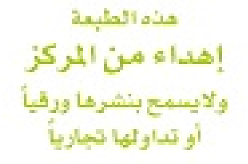
٣- يمكن أنْ تحصل صورة سمعية لتدل على مفهوم، ولكن الصلة بين الصورة

١- ابن سينا، العبارة ،ص ٩.

٢- المرجع نفسه، ص ٩.








السمعية والمفهوم في هذه الحالة لاتكون عن طريق المواضعة والاصطلاح كما هو الشأن في العلامات اللسانية،بل تكون عن طريق الطبيعة. يقول ابن سينا في شأن هذا النوع من العلامات: «كما يقول / أخ/ فيدل على الوجع ويقول / أخ أخ / عند السعال فيدل على أذى في الصدر، فليس ذلك على سبيل التواطؤ المحض حتى يكون الناس قد تواطؤوا على استعمال ذلك عند السعال مستعملين إياه لفهم معنى أذى الصدر، وهذه وإنْ كانت أصواتًا فهي أيضًا ألفاظ، لأنَّها مركبات من حروف يركبها الإنسان، وإنَّها وإنْ كانت تدل لا بالتواطؤ فليس يجب أنْ تكون دلالتها لا بالتواطؤ تسلبها من كونها ألفاظًا شيئا ».[١]

٤- قد تحصل الصور السمعية، وتقترن بمفاهيم وتصورات يتواضع عليها أفراد المجتمع اللغوي، وهذه هي الحالة الغالبة في نظام العلامات اللسانية التي هي في جوهرها حصيلة تواطؤ واتفاق تواضعي فدلالة هذه العلامات حاصلة باتفاق وتراض بين المستخدمين لنمط معين من العلامات لغرض التواصل. يقول ابن سينا: «فالدلالة بالألفاظ إنَّما استمر بها التعارف بسبب تراض من المتخاطبين غير ضروري، حتى إنَّه وإنْ فرضناه بحسب المعلم الأول ضروريًا من عند الله أو من جهة أخرى، فإنَّه بحسب المشاركة اصطلاحي (...) من غير أنْ كان يلزمهم أنْ يجعلوا ذلك اللفظ لذلك المعنى، وأنْ يجعلوا لفظًا بعينه لمعنى بعينه لزومًا ضروريًا، بل كان يجوز أنْ يقع مثل ذلك التنبيه من المعلم الأول لهم على لفظ آخر، فكذلك جاز أنْ تكون دلالات الألفاظ مختلفة ».[٢]

وما كان ذلك إلاَّ لأنَّ المشاركة في العملية التواصلية تقتضي بالضرورة المشاركة في الاصطلاح، أو العلم به، فيكون المتكلم- المستمع على معرفة مسبقة بوضع علامات معينة للدلالة على أشياء معينة اعتباطًا ودون إلزام على وضع دال معين على مدلول معين، فالمواضعة هي الخاصية التي يمتاز بها النظام التواصلي عند البشر ومن ثمة فإنَّ اختلاف العلامات وتباينها هو تأكيد الأساس الاصطلاحي للعلامة اللسانية.

١- ابن سينا، العبارة، ص ٩.

٢- المرجع نفسه،ص٩.





يميل ابن سينا، في سياق حديثه عن الألفاظ الدالة، إلى السيرورة الإدراكية لحصول فعل الدلالة، فتتمثل هذه السيرورة التعاقبية حسب نظره فيما يأتي :

١- دلالة ما في النفس على الأمور الخارجية: تكون العلاقة ههنا علاقة طبيعية بين المرجع من حيث هو واقع حسي، والمدلول من حيث هو مفهوم مجرد. يقول ابن سينا: «دلالة ما في النفس على الأمور، فدلالة طبيعية لا يختلف لا الدال، ولا المدلول عليه».[١] فالعلاقة بين المفهوم والمرجع في هذه الحالة علاقة طبيعية، ولذلك فهي لا تختلف باخلاف المجتمعات، وما كان ذلك إلا لأنَّ الأشياء حقائق موجودة في الأعيان وتصوراتنا لتلك الأشياء هي أيضًا حقائق عقلية مشتركة بين جميع الناس. وهو الأمر الذي جعلهما يشكلان معًا علامة أيقونية لأنَّ العلاقة القائمة بين العنصرين المذكورين (المفهوم والمرجع) هي علاقة قائمة على المشابهة لاغير

٢- دلالة اللفظ على الأثر النفساني: في هذه الحالة لا يختلف المدلول -من حيث كونه أثرًا نفسيًا- بين الناس، ولكن الدال يختلف، وتلك هي حقيقة العلامة اللسانية. يقول ابن سينا: «الدلالة التي بين اللفظ والأثر النفساني، فإنَّ المدلول عليه وإنْ كان غير مختلف فإنَّ الدال مختلف».[٢]

٣- الدلالة التي بين اللفظ والكتابة: في هذه الحالة فإنَّ الدال والمدلول كل منهما مختلف، يقول ابن سينا: «الدلالة التي بين اللفظ والكتابة فإنَّ الدال والمدلول عليه جميعًا قد يختلفان».[٣]

هناك إذن ثلاث حالات دلالية في نظر ابن سينا، وهي في مجملها علاقات ثنائية، تتكون من شيئين اثنين متلازمين طبيعة واصطلاحًا. يمكن لنا أنْ نوضح هذه الحالات بالأشكال الآتية :

الحالة الأولى: دلالة ما في النفس على الأمور الخارجية

---

١- ابن سينا، العبارة،ص ٥.

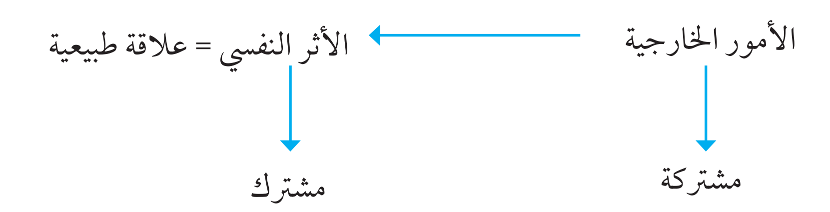
٢- المرجع نفسه ، ص٥.

٣- المرجع نفسه، ص٥.

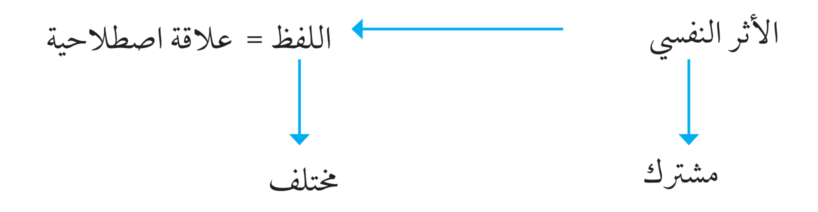









**الحالة الثانية**: دلالة اللفظ على الأثر النفساني



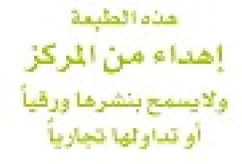

**الحالة الثالثة**: الدلالة بين اللفظ والكتابة

اللفظ ← الكتابة = علاقة اصطلاحية

↓ ↓

مختلف مختلفة

على الرغم من أنَّ ابن سينا قد نبه إلى هذه العلائق القائمة بين الدال والمدلول والمرجع، فهو يحصر العلامة في الاقتران بين الدال والمدلول داخل النطاق النفسي، فقد تكتمل العلامة اللسانية وتتحقق دلالتها بوجود الدال والمدلول فحسب.






هناك عصبة أخرى غير قليلة من العلماء، على اختلاف الحقول العلمية التي تشتغل فيها، تقتفي أثر ابن سينا في هذا التصور للعلامة ومن هؤلاء فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)[١] الذي ما انفك يصرح بأنَّ حقيقة العلامة اللسانية هي الدلالة على ما في الأذهان وليس على ما في الأعيان (المرجع)[٢] ففي نظره أنَّ «للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب، يقال الألفاظ تدل على المعاني؛ لأنَّ المعاني هي التي عناها العاني، وهي أمور ذهنية».[٣]

يرى الرازي أنَّ القيمة الدلالية للعلامة اللسانية تكمن في ذلك الارتباط التلازمي القائم بين الدال والمدلول، ومن ثمة، لا توجد أي علاقة مباشرة بين الدال والمرجع، وإنَّما هذه العلاقة تكون بالضرورة بتوسيط المدلول بوصفه التصور القائم في الذهن. ثم يردف موضحًا ذلك بقوله: «إذا رأينا جسمًا من البعد وظنناه صخرة، قلنا إنَّه صخرة، فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرًا،قلنا إنَّه طير، فإذا ازداد القرب علمنا أنَّه إنسان فقلنا إنه إنسان، فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية، يدل على أنَّ مدلول الألفاظ هوالصور الذهنية لا الأعيان الخارجية».[٤]



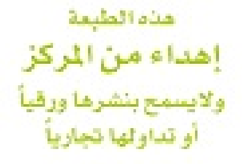
وانطلاقًا من هذا الإدراك لحقيقة الدال والمدلول، تغتدي العلامة اللسانية ثنائية المبنى، فهي اقتران بين الدال من حيث هو الحامل المادي للعلامة، والمدلول من حيث هو التصور الذهني الذي ارتبط بذلك الدال وظل ملازمًا إياه.

١- هو فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر الرازي متكلم ومفسر وطبيب شافعي المذهب كان في بداية حياته متمسكًا بما يقول به المعتزلة، ثم انصرف عنهم وانضم إلى أهل السنة. له: أساس التقديس في علم الكلام .و مفاتيح الغيب، المشهور بالتفسير الكبير. ينظر الزركلي، الأعلام ٧/ ٢٠٣..

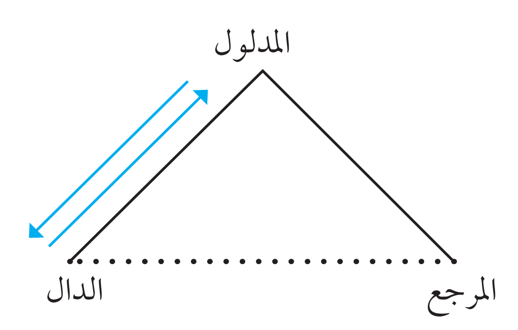
٢- وذلك ما فعله دي سوسير لا حقًا في الثقافة الأخرى فقد وضع حاجزًا فاصلاً بين العلامة من حيث هي حقيقة نفسية، وبين الشيء الذي تحيل إليه في الواقع الخارجي. وقد ألفينا في هذا السبيل الذي نحن بشأنه Umberto Eco يؤكد أنَّ مشكلة المرجع من حيث هو حقيقة واقعية لا علاقة له بالسيميائيات، وما كان ذلك إلا لأنَّ السيميائيات لا تهتم بقضية الحقيقة والبطلان؛ لأنَّ القيمة الدلالية تكمن في العلاقة بين الدال والمدلول فحسب.

٣- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ـ مفاتيح الغيب ـ ١/ ٢٣.

٤- المرجع نفسه ، ١/ ٢٣.




وإذا استعرنا هذا المثلث الذي يمثل الثالوث المألوف (الدال والمدلول والمرجع) يتبين لنا ما يأتي:




تشير قاعدة المثلث المتقطعة إلى انعدام العلاقة المباشرة بين الدال والمرجع، وقد تتحقق دلالة العلامة في المجال الرابط بين الدال والمدلول فحسب. معنى ذلك أنَّ المجال الدلالي في نظر الرازي ينحصر في العلاقة بين اللفظ (الدال) والصورة الذهنية (المدلول)، التي هي المثال المتصور للموجود الخارجي في ذهن من علم بذلك. ومن ثمة فإنَّ «المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية، لأنَّ المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني، وقصده القاصد، ذاك بالذات هو الأمور الذهنية، وبالعَرَضِ الأشياء الخارجية، فإذا قيل إنَّ القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد أنَّه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور».[1]

ينتهج هذا السمت أيضًا الشوكاني(١٢٥٥هـ)[2] الذي يرى أنَّ الدلالة قد تتحقق بعلاقة الدال بالصورة الذهنية، سواء أكانت هذه الصورة مثالاً للموجود الخارجي، أم كانت صورة ذهنية فحسب يقول: «إنَّ اللفظ موضوع للصورة الذهنية سواء أكانت موجودة في الذهن والخارج، أم في الذهن فقط».[3]

١- فخر الدين الرازي، المرجع المذكور سابقًا ، ١/ ٢٤.

٢- هو محمد بن علي بن محمد عالم أصول، له ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. رسالة التحف في مذاهب السلف. ينظر الزركلي، الأعلام. ١/ ٢٣٤ .

٣- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص١٣.



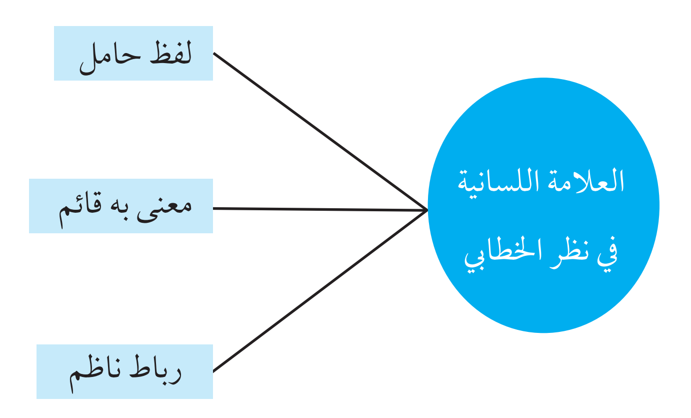




الأساس الذي يعول عليه في حصول الدلالة هو الاقتران بين الدال والمدلول، ولا يهم اذا كان هذا المدلول صورة لموجود عيني أم لموجود عقلي، ففي كلتا الحالتين تتحقق الدلالة في العلامة اللسانية بحكم وجود طرفيها المتلازمين.

ومهما يكن من أمر فإنَّ العلامة اللسانية لا تتحقق دلالتها في عرف الأقدمين إلا بتوافر ثلاثة شروط وهي: الدال والمدلول وعقد اصطلاحي، وقد عبر عن هذا الثالوث الخطابي (٣٨٨هـ) بقوله: «إنَّما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم ».[١]

يجوز لنا حينئذ أنْ نلجأ إلى هذا الشكل لتوضيح ذلك أكثر:



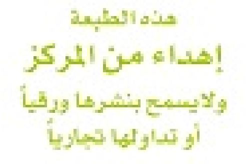



اللفظ الحامل هو الشيء الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر؛ فهو الدال في كل صوره وتجلياته،أمَّا المعنى؛ فهو المفهوم المجرد المعقول الذي يعيه الإنسان، فهو الموجود بالقوة في ذهن من عقله، والحاضر حضورًا إلزاميًا من حيث هو متصور فكري، يقول الخطابي: «فأمَّا المعاني التي تحملها الألفاظ، فالأمر في معاناتها أشد، لأنَّها نتائج العقول، وولائد الأفهام، وبنات الأفكار».[٢]

١- الخطابي، المرجع المذكور سابقًا،ص٣٦.
٢- الخطابي، المرجع نفسه، ص٣٦.






يربط الخطابي، في هذا المقام، المدلول من حيث هو متصور ذهني، بثلاثة أشياء:

١- ناتج إعمال العقل .

٢- حصيلة الفهم، والإدراك .

٣- حصيلة عمل الفكر من أجل إدراك المعلوم .

تكون هذه العناصر الثلاثة المجال الإدراكي للمدلول الذي لا يُعْرَفُ ولا يشيع إلا بوجود اللفظ، من حيث هو الحامل المادي له، ولا يمكن الوصول إلى المدلول إلا بتوسيط الدال الذي يقتضيه، ويلازمه في الوجود؛ لأنَّ الدال قد وجد من أجل إثبات المدلول في الواقع الحسي، ولذلك فهو يستلزمه ويستدعيه.

وقد أدرك ابن جني (٣٩٢هـ) هذه العلاقة التي عبر عنها بقوله : «وإنَّما جعلت الألفاظ أدلة على إثبات معانيها ».[١] وذلك باعتبار المدلول حقيقة للموجود ذهنًا كما أشار إلى ذلك ابن سينا (٤٢٨هـ) بقوله: «فإنَّ لكل حقيقة من الوجود مطابقة من اللفظ».[٢]

وقد أومأ إلى ذلك عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) أيضًا في سياق حديثه عن علاقة الدال بمدلوله قائل: «وما من عاقل إلا وهو يعلم ببديهة النظر أنَّ المعلوم بغير اللفظ لا يكون مدلول اللفظ».[٣] فلا يكتمل الوجود الفعلي للمفاهيم أو المدلولات -من حيث هي حقائق- إلا بوجود الدال الحامل المادي لها، ويتجسد ذلك في الممارسة الفعلية للحدث الكلامي.

يقول الشهرستاني (٥٤٨هـ): «لكن المعاني التي في النفس حقائق موجودة تتردد فيها النفس بنطقها الذاتي، وتمييزها العقلي»[٤]، فلا تتحقق العلامة اللسانية -في نظر الشهرستاني- إلا بوجود حقيقتين؛ حقيقة عقلية، وحقيقة نطقية، وهاتان الحقيقتان تنتج

١- ابن جني، الخصائص ٣/ ١٠٠.

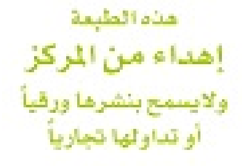
٢- ابن سينا، المقــولات، ص ٧.

٣- الجرجانـي، دلائـل الإعجاز، ص٤٠٨.

٤- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام ص٣٢٦.








عنهما حقيقة تلازمية بين الدال والمدلول، لأنَّ «اللفظ والمعنـى متلازمان متضايفان»[١] كما يقول ابن خلدون.

وما كان ذلك كذلك إلا لأنَّ الدال في العلامة اللسانية، وجد ليطابق التصورات الموجودة في الأذهان ويثبتها، وهو الأمر الذي أدَّى إلى انعقاد علاقة سببية بينهما، وهي العلاقة التي كان السجلماسي (٧٠٤هـ) قد أومأ إليها بقوله:«متى ورد عليها (أي النفس) (...) اشرأبت ونزعت إلى تصور المعنى المدلول عليه باللفظ»[٢] يقصد السجلماسي إلى أنَّ الدال متى أورده الحس على النفس أثار في ذهن المتلقي المدلول الملازم له، فالعلاقة ههنا علاقة تلازمية واقتضائية.

وقد نجد هذا التلازم نفسه قائمًا بين الدال المرئي(الكتابة)، والدال السمعي (اللفظ) فكل منهما يقتضي وجود الآخر، إذ إنَّ المدرك البصري يحيل إلى المدرك السمعي ويثيره لدى المتكلم- المستمع. يقول ابن سينا (٤٢٨هـ): «وأمَّا الكتابة فقد كان يمكن أنْ تكون لها أيضًا دلالة على الآثار بلا توسط الألفاظ، حتى يجعل لكل أثر في النفس كتابة معينة مثلاً: للحركة كتابة، وللسكون أخرى، وللسماء أخرى، وللأرض أخرى، وكذلك لكل شيء، ولكنه لو أجري الأمر على ذلك لكان الإنسان ممنوًا بأنْ يحفظ الدلائل على ما في النفس ألفاظًا، ويحفظها نقوشًا(...) فوجد الأخف في ذلك أنْ يُقصد إلى الحروف الأولى القليلة العدد فيُوضَعُ لها أشكال، فيكون حفظها غنيًا عما سلف ذكره، فإنَّها إذا حفظت حوذي بتأليفها رقمًا تأليف الحروف لفظًا فصارت الكتابة بهذا السبب دليلاً على الألفاظ أولاً، وذلك أيضًا دلالة على سبيل التراضي والتواطؤ».[٣]

تُعد الكتابة -نظرًا لوظيفتها الإبلاغية- دالاً مرئيًا يدل على الموجود في الأذهان بتوسيط اللفظ؛ أي أنَّ العلاقة بين المكتوب والمفهوم ليست علاقة مباشرة، فهي لا تتحقق إلا عن طريق المنطوق.



١- ابن خلدون ،المقدمة، ٢/ ٧٥٢.

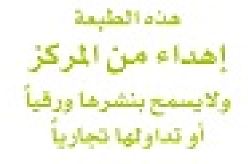
٢- السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع ص٢٦٧ .

٣- ابن سينا، العبارة، ص ٥.










## ٥- علاقة العلامة بالرجع:

وجدنا من خلال المدونة اللسانية التي استرفدناها نفرًا غير قليل من العلماء العرب الأقدمين، في حقول معرفية مختلفة، يعد المرجع طرفًا أساسًا في السيرورة الإدراكية للعلامة، ومن هؤلاء ابن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ)[١] الذي يرى أنَّ العلامة اللسانية في حقيقة أمرها لها مجال إدراكي واسع، يتكون مبدئيًا من أربعة أطراف. فقد ألفيناه يقول في سياق حديثه عن المواضعة: «والمعاني ليس فيها شيء من ذلك، وإنَّما معيارها العقل والعلم وصفاء الذهن، ولها في الوجود أربعة مواضع، الأول: وجودها في أنفسها. والثاني: وجودها في أفهام المتصورين لها والثالث: وجودها في الألفاظ التي تدل عليها. والرابع: وجودها في الخط الذي هو أشكال تلك الألفاظ المعبر بها عنه».[٢]

وقد نجد هذا التصور الرباعي للعلامة اللسانية أكثر وضوحًا عند الغزالي(٥٠٥هـ) الذي يرى هو أيضًا، أنَّ الأشياء في الوجود لها أربع حالات. حيث يقول: «اعلم أنَّ المراتب فيما نقصده أربعة، واللفظ في الرتبة الثالثة :

فإن للشيء وجودًا في الأعيان.[٣]

ثم في الأذهان .

ثم في الألفاظ.

ثم في الكتابة.فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس،



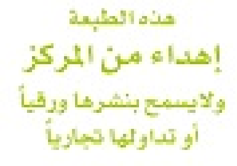
١- هو عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان أبو محمد الخفاجي شاعر وأديب أخذ العلم عن أبي العلاء المعري له: سر الفصاحة. ينظر الزركلي، الأعلام٤/ ٢٦٦.

٢- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص ٢٣٥.

٣-الموجود في الأعيان يقابل مفهوم الثانوية عند بيرس من حيث هي مقولة وجود الشيء كما هو مهما كان نوعه؛ هي الأثر الخالص، ليس من حيث هو فكرة مجردة، ولكن من حيث هو واقع معيش؛ فهي الواقع كما هو موجود، وليس الفكرة حول ذلك الواقع.

Voir, Nef (Frédéric): Note sur une argumentation de Peirce (langages) 58.

1980,Paris Larousse.p45.






والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان». [١]

يظهر لنا من خلال هذا القول أنَّ المجال الإدراكي للعلامة اللسانية في نظر الغزالي، هو أوسع بكثير مما نتصور، فإذا هو يأتلف من أربعة أطراف:

- الموجود في الأعيان (المرجع).
- الموجود في الأذهان (المدلول).
- الموجود في الألفاظ( الدال)، أو (الصورة السمعية).
- الموجود في الكتابة (الدال)، أو (الصورة المرئية).

وقد ألفينا أثناء تعقبنا المسار الذي نحن بشأنه، القرطاجني (٦٨٤هـ) [٢] ينحو هذا النحو أيضًا، فهو يقفو أثر الخفاجي والغزالي في توسيع المجال الإدراكي للعلامة ليشمل المرجع. يقول: «إنَّ المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن، فإنَّه إذا أُدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أُدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ، فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيأ له سمعها من المتلفظ بها، صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيآت الألفاظ فتقوم بها في الأذهان صور المعاني فيكون لها أيضًا وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها». [٣]

إنَّ الصورة الذهنية التي يتحدث عنها القرطاجني ههنا هي ناتجة عن العملية الإدراكية للموجودات الخارجية، فهي موجودة بوجودها، فإذا هي وجود ثان للمرجع أو المشار إليه المحسوس الذي يستحيل إلى معقول مجرد. ولكن هذا المعقول يقتضي

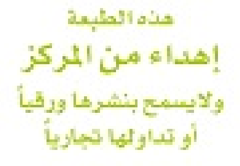
١- الغزالي، معيار العلم، ص٧٥.

٢- هو أبو الحسن حازم بن محمد القرطاجني الأنصاري القرطبي، شيخ البلاغة والأدب له جهد كبير في النظم والنثر والنحو واللغة والعروض والبيان ينظر السيوطي، بغية الوعاة١/ ٤٩١، ٤٩٢.

٣- القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ١٩.

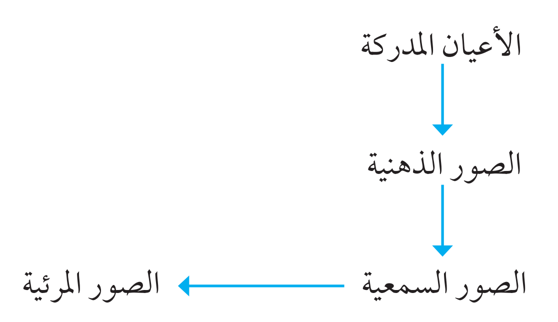




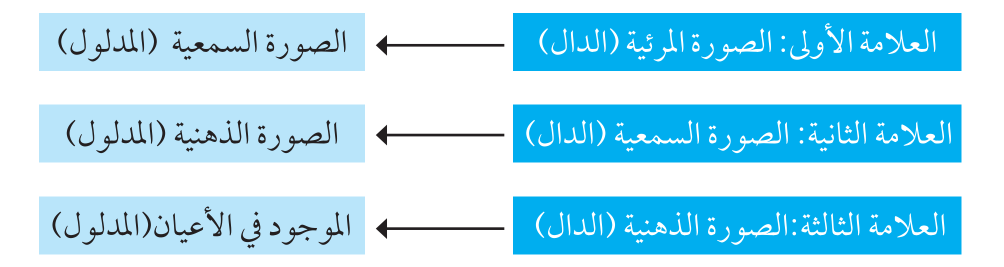



بالضرورة وجود وسيط ليتنقل من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل، وهذا الوسيط هو الدال، سواء أكان ذلك في صورته السمعية، أم في صورته المرئية .

إذا حاولنا إيضاح ما نحن بسبيله أكثر، نقول: إنَّ العلامة اللسانية -في نظر القرطاجني، ومن سبقه في هذا السمت- هي سيرورة متكاملة لمجموعة من العناصر المتعاقبة لإحداث فعل الدلالة، وقد يتجلى ذلك أكثر من خلال الشكل الآتي:




إذا ما تأملنا مليا هذا الشكل كما تصوره القرطاجني نجد أنفسنا أمام ثلاث علامات نوعية:




يتبدى للرائي المتأمل أنَّ القرطاجني كان على وعي عميق في تمسكه بهذه السيرورة التعاقبية، ويرتد هذا الوعي إلى المرجعية الفلسفية التي ما انفك يسترفدها في تعامله مع النص الأدبي، وتفكيك شفرته،وتحليل بنيته اللغوية. وهو الأمر الذي جعل بعضهم





يقول: «إنَّ حازم يتميز بدقة المصطلح الذي أفاده، ولا شك من قراءاته الفلسفية، تلك القراءات التي زودته بتصور الفلاسفة لمستويات الوجود ومراتبه، بدءًا من الوجود العيني، ومرورًا بالوجود الذهني، وانتهاء إلى الوجود اللفظي والرقمي».[(١)]

تكافئ العلاقة القائمة بين العلامة اللسانية والمرجع -في نظر الأقدمين- علاقة الإشارة بالمشار إليه، فقد يضطر الإنسان إلى تعريف الأشياء التي تحيط به وإزالة لبسها، فيلجأ إلى الإشارة بوصفها وسيطًا تحيل إلى المشار إليه الحاضر في الأعيان. بيد أنَّ الموجود في الأعيان قد يغيب عن الحس ،فيعسر تعريفه عن طريق الإشارة أو الإيماءة، فيضطر الإنسان في هذه الحالة إلى وسيلة أخرى تعينه أكثر على إحضار الغائب، فكانت الألفاظ الدالة هي البديل المتوخى.

يقول أبوهاشم الجبائي (٣٢١ هـ)[(٢)]: «إذا ثبت أنَّه يحسن من العاقل أنْ يشير إلى ما علمه ليعرف حاله، لم يمتنع أنْ يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله (...) يدل على ذلك أنَّ هذه الأسماء إنَّما احتيج إليها ليقع بها التعريف، ويصح بها الإخبار عن غيبة المسميات؛ لأنَّ الإشارة تتعذر إليه -والحال هذه- فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، كما تحسن الإشارة إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير والمشار إليه، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى أو لكون المسمى مما لا يظهر للحواس، لأنَّ ذلك -في أنَّ الإشارة لا تصح إليه على كل وجه- بمنزلة المشار إليه إذا غاب».[(٣)]



قد نستنتج من قول الجبائي ما يأتي :

١- يضطر الإنسان إلى الإشارة بما عرفه ليعرف حاله.

٢- يضطر الإنسان أيضًا إلى استخدام أسماء ليعرف غيره حاله.

---

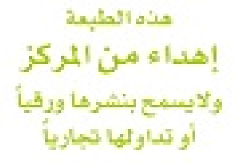
١- حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٨٠.

٢- هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي من كبار المعتزلة، وإليه تنسب فرقة البهشمية منهم. وهو ابن محمد بن عبد الوهاب الجبائي(٣٠٣ هـ) من شيوخ معتزلة البصرة الذي تتلمذ عنه أبو الحسن الأشعري. وستأتي ترجمة الجبائي الكبير لاحقًا. ينظر الفهرست، ص ٢٢٢.

٣ـ أورده القاضي عبد الجبار في المغني٥/ ١٧٤ـ ١٧٥.








٣- قد احتيج إلى هذه الأسماء ليقع بها التعريف، ويصح بها الإخبار عن الغائب.

٤- يتعذر استخدام الإشارة -نظرًا لطبيعتها الحضورية- عند غياب المشار إليه.

٥- قد ينوب الاسم عن الإشارة في حالة غياب المشار إليه .

٦- الاسم حاضر وشاهد يحيل إلى غائب، وذلك ما لا يتحقق في الإشارة وما ينبغي لها.

■ ■ ■





## الفصل الثاني: تصنيف العلامات من حيث الإجراء

لقد أفضى التأمل الواعي، في المجال الإجرائي للعلامة لدى الدارسين الأقدمين، إلى إدراك حقيقة تصنيف العلامات اللسانية وتفريعها الدلالي، فقد تحقق لديهم أنَّ التفريعات المحتملة للعلامات اللسانية  يمكن أنْ ينظر إليها من خلال المجالات الآتية:

١- من حيث العلاقة النسبية بين الدال والمدلول.

٢- من حيث الطابع الاجتماعي  للعلامة .

٣- من حيث نوعية الدال.

٤- من حيث العلاقات الإدراكية بين الدال والمدلول.

٥- من حيث انتقال الذهن بين الدلالات المحتملة .

نورد ههنا مجددًا هذه التفريعات لتدارسها ومقاربتها عن كثب، لتعميقها وإيضاح آراء الأقدمين بشأنها.

### التصنيف الأول: من حيث العلاقة النسبية بين الدال والمدلول

لَّما نظر الباحثون العرب القدامى إلى حقيقة فعل الدلالة الناتج من الاقتران الثنائي بين الدال والمدلول،تبين لهم أنَّ العلامات اللسانية يمكن لها أنْ تُصنف التصنيفات الآتية:

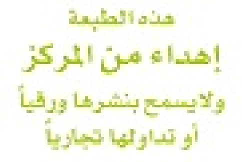
أ- العلامات المتواطئة.

ب- العلامات المتزايلة.

ج- العلامات المترادفة.

د- العلامات المشتركة.






**١ – العلامات المتواطئة**[١]: هي تلك العلامات التي تدل على مفهوم عام وشامل يتضمن في ذاته مجموعة من المفاهيم والمدلولات الجزئية التي تندرج ضمنه. مثال على ذلك: لفظ / حيوان/ [٢] الذي هو علامة لسانية تدل على مفهوم عام، وهو الكائن الحي؛ لأنَّه يمكن له أنْ يطلق على الإنسان، وعلى الفرس، بالنظر إلى الدلالة العامة يقول الغزالي بشأن هذا النوع من العلامات: «أمَّا المتواطئة فهي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينهما، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير، لأنَّها متشاركة في معنى الحيوانية».[٣]

**٢– العلامات المتزايلة (المتباينة)**: هي تلك العلامات المنفردة التي ليس لها نسبة مع علامات أخرى فهي –كما يرى الغزالي– «الأسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب كالفرس، والذهب، والثياب، فإنَّها ألفاظ مختلفة تدل على معاني مختلفة بالحد والحقيقة».[٤]

**٣– العلامات المترادفة**: هي تلك العلامات التي تتقاطع فيما بينها في مدلول مشترك فهي –كما يقول الغزالي– «الأسماء المختلفة الدالة على معنى يتدرج تحت حد واحد كالخمر، والراح، والعقار. فإنَّ المسمى بهذه يجمعه حد واحد، وهو المائع المسكر المعتصر من العنب، والأسامي مترادفة عليه».[٥]

**٤ – العلامات المشتركة**: هي تلك العلامات التي تشترك في دال واحد، وتختلف من حيث المدلول فهي –كما يقول الغزالي– «اللفظ الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا كالعين تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء، وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق».[٦]

---

١ – لمتواطيء (Univoque) ما صدق على شيء أو أكثر بمعنى واحد كانطباق اسم النوع على أفراده. يقول الجرجاني «المتواطيء هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية». ينظر الجرجاني التعريفات .

٢ – الحيوان: هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة. ينظر الجرجاني، التعريفات.

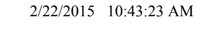
٣– الغزالي، معيار العلم ص٨١.

٤– المرجع نفسه، ص ٨١.

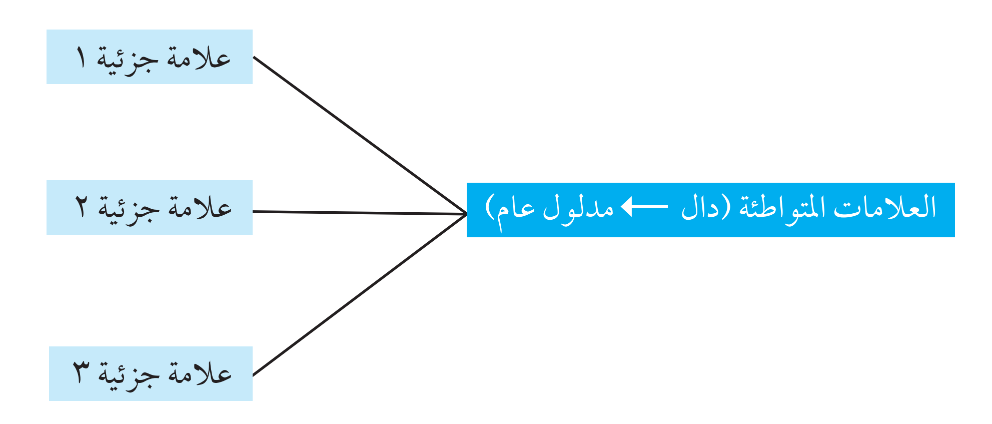
٥– المرجع نفسه ص٨١.

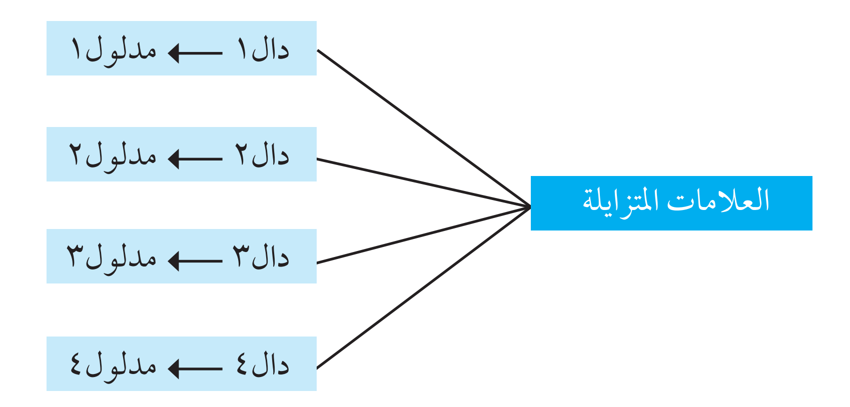
٦– المرجـع نفسـه، ص ٨١.

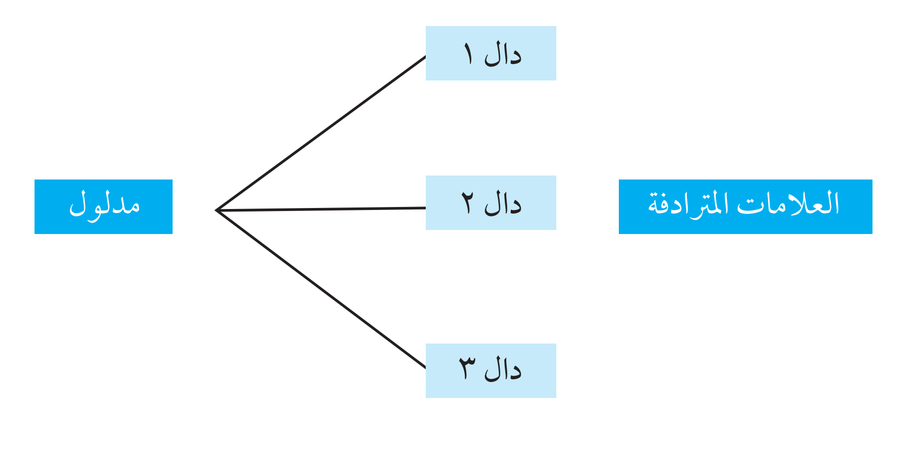


وإذا جنحنا إلى الأشكال لتوضيح ما نحن بسبيله يتحقق لنا ما يأتي:

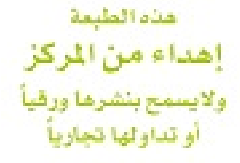


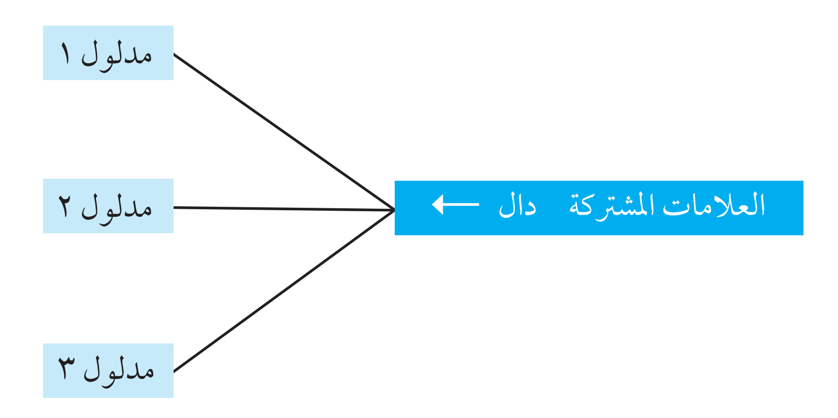










## التصنيف الثاني: من حيث الطابع الاجتماعي للعلامة

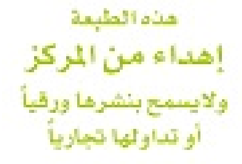
لقد أدرك العلماء العرب الأقدمون على اختلاف اهتماماتهم العلمية، ونزعاتهم الفكرية والمذهبية، أنَّ العلامة اللسانية قابلة في ذاتها للتصنيف إلى أنواع وفروع مختلفة. ولذلك فهم منذ البدء أقروا بالطابع الاجتماعي للعلامة من حيث هي عقد بين فئة بشرية معينة لها خصوصيات ثقافية واجتماعية وحضارية متجانسة، فبعد تأمل عميق تبين لهم أنَّ العلامة بديل حسي حضوري اصطنه الإنسان لتحقيق التواصل من حيث هو ضرورة للمشاركة في الحياة الاجتماعية، لكن هذا البديل يختلف عن الموجودات التي تشكل المحيط الطبيعي والاجتماعي للإنسان، بوصفه كيانًا ثنائيًا يتكون من شيئين متلازمين يلزم من العلم بالأول العلم بالثاني، يُنعت الأول بالدال، والثاني بالمدلول، والصلة القائمة بينهما هي الاصطلاح، غير أنَّ هذه الصلة ليست بماكثة في سكونية دائمة، بل هي قابلة للاختراق كلما اقتضى عرف الاستعمال ذلك .

وانطلاقًا من هذا التصور لحقيقة العلامات اللسانية من حيث هي وسائط بديلة تخضع للتواضع الاجتماعي وعرفه، تنبه الدارسون الأقدمون إلى أنَّ هناك ثلاثة أصناف من العلامات :

أ ـ علامات وضعيـــة .

ب ـ علامات عرفيـــة .

ج ـ علامات شرعيـــة .




١ - العلامات الوضعية: هي تلك العلامات التي تواضع عليها المجتمع اللغوي لتحقيق العملية التواصلية، وهي العلامات الشائعة والمتداولة بين أفراد مجموعة بشرية معينة، فهي من ثمة بالضرورة علامات اصطلاحية.

٢ - العلامات العرفية[١]: هي تلك العلامات التي تحولت من دلالتها الوضعية إلى دلالة أخرى في عرف من استخدمها، بحكم الاستعمال الفعلي للكلام. يقول أبو هلال العسكري(٤٠٠ هـ): «الاسم العرفي ما نقل عن بابه بعرف الاستعمال نحو قولنا دابة، وذلك أنَّه صار في العرف اسمًا لبعض ما يدب، وكان في الأصل اسمًا لجميعه وكذلك الغائط، كان اسمًا للمطمئن من الأرض، ثم صار في العرف اسمًا لقضاء الحاجة حتى ليس يعقل عند الاطلاق سواه.»[٢] فالعلامة العرفية ـ في نظر أبي هلال ـ هي علامة منقولة عن دلالتها التي وجدت من أجلها.

وقد وضح ذلك الغزالي (٥٠٥ هـ) أكثر بقوله: «الاسم يسمى عرفيًا باعتبارين؛ أحدهما: أنْ يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته،كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أنَّ الوضع لكل ما يدب، واختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام، مع أنَّ كل قائل ومتلفظ متكلم، وكاختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين، مع أنَّ الوضع عام قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[٣] وقال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤ ﴾[٤] وقال عز وجل: ﴿ فَمَالِ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾[٥]. الاعتبار الثاني: أنْ يصير الاسم شائعـًا في غير ما وضع له أولاً، بل فيما هو مجاز فيه كالغائط للمطمئن من الأرض (...) فصار أصل الوضع منسيًا والمجاز معروفًا سابقًا

١ - العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، وهو حجة أيضًا لكنه أسرع إلى الفهم، وكذا العادة وهي ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى. الجرجاني التعريفات (العرف) .

٢- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا، ص٥٧.

٣- البقرة: ٣١.

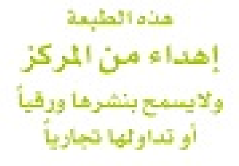
٤- الرحمن:الآيتان ٣، ٤.

٥- النساء: ٧٨.







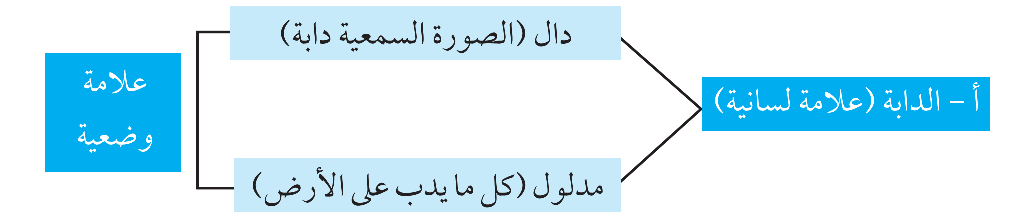



إلى الفهم بعرف الاستعمال، وذلك بالوضع الأول فالأسامي اللغوية إمَّا وضعية، وإمَّا عرفية ». [١]

يلاحظ إذن ممَّا أورده الغزالي في هذا المقام، أنَّ العلامات اللسانية تسمى عرفية بسبيلين:

**أحدهما:** التخصيص؛ أي أنَّ العلامة تدل حسب أصل الوضع على مدلول عام، ثم يخصصها عرف الاستعمال في جزء ذلك المدلول، فيشتهر به لدى المستخدمين لنمط معين من العلامات اللسانية .

يمكن لنا أنْ نوضح ذلك بهذه المقابلة:







دال ( الصورة السمعية دابة)

ب- الدابة (علامة لسانية)

علامة عرفية

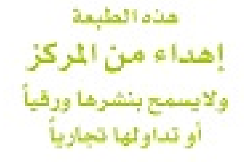
مدلول (ذوات الأربع)

فالدلالة في (أ) دلالة كليــة (وضعية).

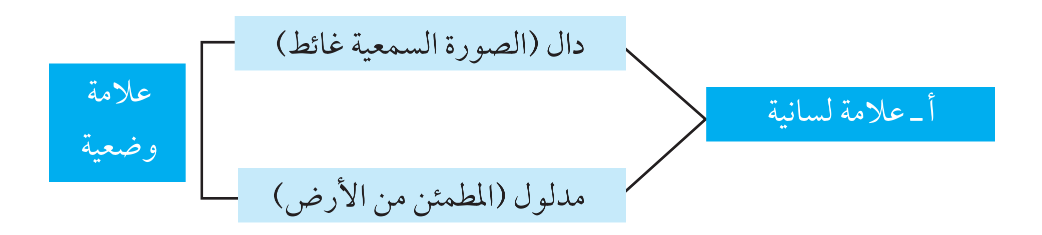
والدلالة في (ب) دلالة جزئية(عرفية).

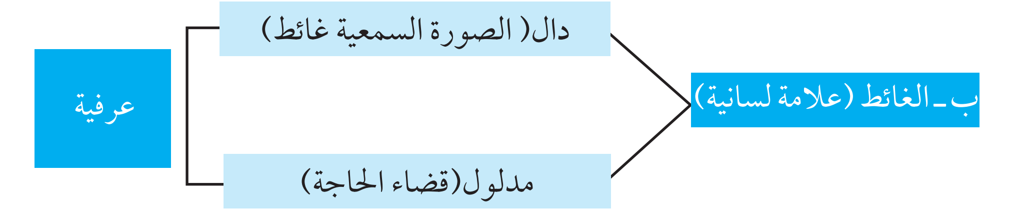
---

١- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١/ ٣٢٥-٣٢٦.




**السبيل الآخر:** الاتساع؛ أي يصير الاسم شائعًا في غير ما وُضِعَ له عن طريق المجاز.
ويمكن لنا توضيح ذلك بالمقابلة الآتية:




فالدلالة في(أ) دلالة كلية (وضعية)

والدلالة في(ب) دلالة جزئية (عرفية)

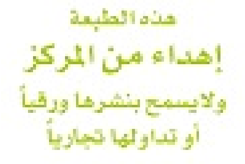
فأصبحت الدلالة في(أ) منسية بعرف الاستعمـال.

والدلالة في(ب) معروفة وشائعة في عرف الاستعمال .

**٣- العلامة الشرعية:** تتعلق العلامة الشرعية في الاستعمال اللساني العربي، بالكلمات الشرعية التي كانت قبل الإسلام دالة بحكم الوضع على أشياء وأحداث مألوفة في البيئة العربية، ثم انقلبت بعد الإسلام للدلالة على أمور شرعية، مخصوصة، فأصبحت دلالتها الأصلية منسية، وهي وإنْ استعملت فيها لا يكون ذلك إلا عن طريق المجاز، فأصبح الأصل مجازًا والدلالة المنقول إليها أصلاً.








يقول أبو هلال العسكري (٤٠٠هـ): «إنَّ الاسم الشرعي ما نقل عن أصله في اللغة، فيسمى به فعل أو حكم حدث في الشرع، نحو: الصلاة، والزكاة، والصوم، والكفر، والإيمان، والإسلام، وما يقرب من ذلك. وكانت هذه أسماء تجري قبل الشرع على أشياء، ثم جرت في الشرع على أشياء أخرى، وكثر استعمالها حتى صارت حقيقة فيها، وصار استعمالها على الأصل مجازًا».[1]

نخلص إلى أنَّ العلامات اللسانية بحكم طابعها الاجتماعي في النظام اللساني العربي ثلاثة أنواع:

١- **العلامات الوضعية:** هي العلامات التي تكون النظام اللساني بحسب الوضع والاصطلاح، وهي من ثمة العلامات الشائعة والطاغية في الإنجاز الفعلي للخطاب.

٢- **العلامات العرفية:** وهي تلك العلامات التي انتقلت بحكم الاستعمال العرفي لتدل على حقائق أخرى، فأضحت دلالتها منسية، ويتم ذلك بسبيلين:

أ- **التخصيص:** تكون العلامة تدل على مفهوم عام حسب أصل الوضع، ثم يخصص العرف الاجتماعي ذلك المفهوم .

ب- **الاتساع:** ويكون ذلك عن طريق انتقال العلامة من دلالتها الأصلية إلى دلالة مجازية، فتشيع فيها بحكم الاستعمال العرفي، وتصير دلالتها الوضعية منسية .

٣- **العلامات الشرعية:** تتعلق هذه العلامات بالأفعال والأحداث والحقائق التي أوجبها الشرع، فانتقلت هذه العلامات من دلالتها التي وجدت من أجلها إلى أخرى طارئة، وهي الدلالة الشرعية.

ويمكن لنا أنْ نمثل لهذه المتوالية الثلاثية من العلامات بالمدخل المعجمي / كفر/ ، بوصفه علامة لسانية قابلة في ذاتها لأنْ تتبدى في ثلاث علامات نوعية :

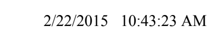
أ- **حسب الدلالة الوضعية:** فإنَّ المدخل المعجمي/ كفر/ يدل على الستر، والتغطية. يقول ابن فارس (٣٩٥ هـ): «الكاف والفاء والراء أصل صحيح يدل على

---

١- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا، ص ٥٦.







معنى واحد، وهو الستر والتغطية، يقال لمن غطى درعه بثوب: قد كفر درعه، والمكفر الرجل المتغطي بسلاحه». [١]

ب- حسب الدلالة العرفية: فإنَّ المدخل المعجمي/ كفر/يدل على زراعة الأرض وفلاحتها. يقول ابن فارس: «ويقال للزارع كافر، لأنَّه يغطي الحب بتراب الأرض». [٢] والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا﴾ [٣]

ج- حسب الدلالة الشرعية: فإنَّ المدخل المعجمي / كفر/ يدل على جحود وحدانية الله سبحانه وتعالى، فهو ضد آمن وسمي بذلك -كما يقول ابن فارس- «لأنَّه تغطية الحق، وكذلك كفران النعمة وجحودها، وسترها ». [٤] وهذا المدلول الأخير نلفيه واضحًا في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ ﴾. [٥]

يظهر لنا من خلال هذا التعقب للانتقال الدلالي لعلامة لسانية واحدة، أنَّ العلامات النوعية (الوضعية والعرفية والشرعية) ثابتة في النظام اللساني العربي، فهي حقيقة لا يمارى فيها ولا ترد،غير أنَّ الحدود بين حقولها الدلالية مرنة، فهي قابلة للاختراق كلما دعت الضرورة السياقية إلى ذلك، فتظل الصلة الدلالية قائمة بين هذه العلامات، وقد يختلف التفاوت في استخدامها من سياق إلى آخر، ومن ثمة تظل العلامات الشرعية في السياق الديني هي السائدة، فالأولوية للدلالة الشرعية إلا إذا توافرت قرينة تصرفها إلى دلالة أخرى.

وقد كان أشار إلى هذا الأمر أبو هلال العسكري (٤٠٠هـ) بقوله: «وعند الفقهاء أنَّه إذا وقع عن الله خطاب قد وقع في اللغة لشيء، واستعمل في العرف لغيره، ووُضِعَ في الشرع لآخر، فالواجب حمله على ما وُضِعَ في الشرع؛ لأنَّ ما وُضِعَ له في اللغة قد انتقل عنه، وهو

---

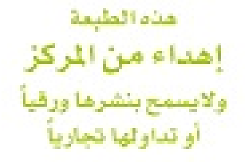
١ـ ابن فارس معجم مقاييس اللغة (كفر).

٢- المرجع نفسه (كفر).

٣- الحديد: ٢٠ .

٤- ابن فارس، المرجع المذكور سابقًا (كفر).

٥- البقرة: ١٦١ .




الأصل فما استعمل فيه بالعرف أولى بذلك، وإذا كان الخطاب في العرف لشيء وفي اللغة بخلافه، وجب حمله على العرف لأنَّه أولى،كما أنَّ اللفظ الشرعي يحمله على ما عدل عنه ». [١]

قد يصل إلى أفهامنا من هذا القول أنَّ العلامات في السياق الديني والاجتماعي واللساني درجات :

الدرجة الأولى: للعلامة الشرعية (في السياق الديني) ، فلا ينصرف الذهن إلى العلامة العرفية أو الوضعية، فالدلالة الشرعية أولى في هذا المقام.

الدرجة الثانية: للعلامة العرفية أثناء الأداء الفعلي للكلام في السياق الثقافي والاجتماعي، فالعلامة العرفية في هذا المقام، هي أولى من العلامة الوضعية، لأنَّ الدلالة الأصلية صارت منسية بعرف الاستعمال .

الدرجة الثالثة: للعلامة الوضعية، وذلك في السياق اللساني العادي في هذه الحالة ينصرف الذهن مباشرة إلى الدلالة الوضعية التي وجد اللفظ من أجلها ودون سواها.

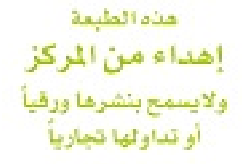
## التصنيف الثالث: من حيث نوعية الدال:

لَّما تأمل أسلافنا العلامات الدالة في هذا الكون أدركوا جيدًا، وبوعي علمي عميق، أنَّ العلامات وسائط دالة، تتنوع بتنوع الدلالات التي يدركها الإنسان بكفايته العقلية. جعلهم هذا الوعي ينصرفون إلى تصنيف الدلالات، وضبط مجالها الإدراكي ضبطًا دقيقًا. وكان الجاحظ من الذين أولعوا إيلاعًا شديدًا بتصنيف العلامات من حيث طبيعة الدال، وحصر مجالها كما هي موجودة في هذا الكون، فقد انفرد عمن سواه برؤية عميقة لحقائق الوسائط الدالة في المحيط الطبيعي والاجتماعي للإنسان.

ولذلك فإنَّ أقل الناس إلمامًا بالرصيد المعرفي لمدونة الجاحظ الأدبية، يدرك بلا ريب أنَّ الجاحظ ينفرد بكثير من التجليات الفكرية الرائدة في الحضارة العربية الإسلامية، إذ إنَّه انماز من غيره بالوعي العميق، والرؤية العلمية النافذة حين تناوله القضايا الفكرية والأدبية بعامة، والقضايا اللسانية بخاصة .

---

١- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا، ص ٥٧.






حينما انبرى الجاحظ يقارب الدلالات في إطارها العقلي والإبلاغي الشامل توصل، وبوعي علمي عميق، إلى تصنيف الدلالات تصنيفًا تقتضيه فاعلية العلامة في محيطها الطبيعي والاجتماعي والحضاري بشكل عام، حيث نلفيه يقول في هذا السبيل: «جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ، وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة؛ والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ». [(١)]

يكون حريًا بنا أنْ نعيد مجددًا تلك العلامات كما تصورها الجاحظ حسب ترتيبها في النص:



١- **اللفظ:** يعنى به الجاحظ العلامة اللسانية الاصطلاحية المتواضع عليها بين أفراد المجتمع اللغوي، والتي تتكون من دال (الصورة السمعية) ، ومدلول (المفهوم الذهني الذي وضع الدال بإزائه).

٢- **الإشارة:** هي جميع الحركات والإيماءات الدالة؛ فهي من ههنا علامات مرئية بحكم طبيعتها التواصلية الحضورية، بيد أنَّها علامات من نوع خاص، إذ إنَّها لا تخضع للتقطيع المزدوج الذي هو خاصية من خصائص العلامة اللسانية. يقول الجاحظ: «الإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط (...)، وفي الإشارة بالطرف والحاجب، وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير، ومعونة حاضرة في أمور يسترها بعض الناس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس، ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص». [(٢)]

٣- **العقد:** وهو الحساب بدون اللفظ والخط، فهو وسيلة من وسائل البيان غير أنَّ دلالته محدودة في عقد الحساب بالأصابع[(٣)] ويرى الجاحظ أنَّ العقد كاللفظ والإشارة

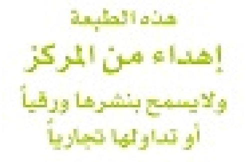
١- الجاحظ، البيان والتبيين،١/ ٧٦.

٢- المرجع نفسه،١/ ٧٨.

٣- هو نظام بديل من العلامات العرفية التي لها القدرة على أنْ تنوب عن النظام اللساني في كثير من المواقف والسياقات التي تقتضيها عملية المساومة والبيع السري الذي يتعذر التصريح به لأسباب








في كونه ذا دلالة مباشرة في إيصال المعنى يقـول الجاحظ: «والحساب يشمل على معاني كثيرة ومنافع جليلة، ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب فـي الدنيا لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب في الآخرة. وفي عدم اللفظ، وفساد الخط، والجهل بالعقد، فساد جل النعم، وفقدان جمهور المنافع، واختلال كل ما جعله الله عز وجل لنا قوامًا، ومصلحة، ونظامًا».[1]

**٤ ـ الخط**[2]: وهو الدلالة البيانية الرابعة عند الجاحظ، وفاعليته عنده تتعدى

---

مختلفة. يمكن لنا أن نوجز بعض أنواع هذا النظام التواصلي فيما يلي :

– قد يضع شخص ما يده في يد شخص آخر، ويقوم بإحداث حركة معينة تم الاصطلاح عليها بين أفراد المجتمع، فتصبح هذه الحركة المتواضع عليها علامة قائمة بذاتها، وتحمل دلالة معينة تنوب عن التلفظ بخطاب كامل من أجل ستر ما اتفق عليه من سعر وغيره.

– إذا وضع شخص ما طرف السبابة اليمنى في أصل يد شخص آخر، وضمها ضمًّا محكمًا تنطوي عقدتاها، فتصبح هذه الحركة علامة دالة على عقد التسعين .

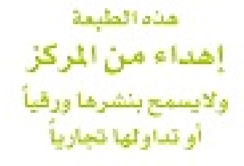



– فإذا ضم بطرف الإبهام طرف السبابة، كالذي يمسك شيئًا لطيفًا كالإبرة مثلاً قد تصبح هذه العملية علامة دالة على عقد الثلاثين .

– عند وضع طرف ظفر الإبهام بين عقدتي السبابة، ولوى طرف السبابة عليها مثل ناقد الدينار عند النقد دل على عقد السبعين وهكذا. ينظر إسحاق موسى الحسيني، اللغة الصامتة، مجلة مجمع اللغة العربية القاهرة ج ٤٥، ماي ١٩٨٠، ص ٢٣ ـ ٢٤.

١– الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٨٠.

٢– يعد الخط أو نظام الكتابة من أهم الأنظمة المرئية البديلة، إذ إنَّه يحتل حيزًا رحبًا في المسار التحولي للحضارة الإنسانية، والمحوج إلى هذا النظام هوأنَّ الإنسان مضطر إلى إعلام الغائبين بتدوين ما تم علمه، فجنح حينئذ إلى نظام الكتابة التصويرية في مرحلة معينة من بدء الرسم والتدوين، وكان ذلك بتصوير الأشياء الموجودة في الأعيان كما هي في الواقع الحسي تصويرًا عاكسًا لحقيقتها كما يرسمها حسه دون أنْ يضفي عليها لونًا جماليًا أو فنيًا؛ فالصورة ببعدها الفني والجمالي ليست هي الغاية، بل الشيء الذي تمثله أو تنوب عنه هو الأثر المتوخى من هذه العملية، فتصبح الكتابة التصويرية نوعًا بدائيًا من العلامات الأيقونية كما تصورها بيرس لاحقًا أولاً: العلامة الأيقونة (Icône)؛ هي علامة استبدالية تنوب عن موضوعها بحكم علاقة المشابهة، وهي لاتمثله باستدعائه فحسب، ولكن بمشابهته. كالصورة الفوتوغرافية، والرسومات، والصورة التمثيلية؛ فهي تحيل إلى الموضوع الذي تنوب عنه عبر الطبيعة الذاتية للعلامة؛ ولذلك فإنَّ أي شيء قادر على أنْ يكون أيقونة لشبيهه عندما






الزمان والمكان وقد يتبدى ذلك واضحًا من قوله: «فاللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشاهد والغائب، وهو للغابر الحائن مثله للقائم الراهن». [١]

٥- النصبة: وهي هيئة دالة على نفسها من غير وسيلة، ودلالتها قائمة على إعمال العقل والتأمل فيها، فهي إذن «الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان ». [٢]

يدل هذا التصنيف الذي اعتمده الجاحظ للعلامات اللسانية المحتملة في محيط الإنسان على إدراك واع بالمجال الدلالي للوسائط التي يستخدمها الإنسان للتعبير عما في ضميره من جهة، وحصول المعرفة والبيان بإنباء الأشياء عن نفسها من جهة أخرى.

## التصنيف الرابع: من حيث العلاقات الإدراكية بين الدال والمدلول

لقد أفضى التأمل بالعلماء العرب الأقدمين إلى الاهتداء إلى تصنيف العلامات بناء

يستخدم هذا الشيء بجعله علامة له. ينظر ــ بيــرس، تصنيف العلامات، ص ١٤٢ .

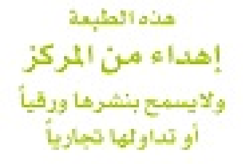
وقد اخترع الإنسان وسائل تسعفه على توسيع المجال الإجرائي لهذا النوع من العلامات، فأصبحت ألواح الطين (الرُّقُم) تشكل مادة الكتابة عبر الحقب الزمنية المختلفة التي عرفتها الكتابة المسارية، وهي الكتابة التي استمر حضورها وملازمتها لوجود الإنسان حتى عام خمسين بعد الميلاد، فكانت العلامات المسارية تشكل نسقًا تواصليًا يطبع على الرقم وهي طرية تعرض على النار حتى تجف ويشتد صلبها لكي تحفظ ويصعب تهشيمها .ينظرهبو أحمد الأبجدية نشأة الكتابة، ص٣٤ .

١- الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٨١. وقد اخترع الإنسان وسائل تسعفه على توسيع المجال الإجرائي لهذا النوع من العلامات، فأصبحت ألواح الطين (الرُّقُم) تشكل مادة الكتابة عبر الحقب الزمنية المختلفة التي عرفتها الكتابة المسارية، وهي الكتابة التي استمر حضورها وملازمتها لوجود الإنسان حتى عام خمسين بعد الميلاد، فكانت العلامات المسارية تشكل نسقًا تواصليًا يطبع على الرقم وهي طرية تعرض على النار حتى تجف ويشتد صلبها لكي تحفظ ويصعب تهشيمها .ينظرهبو أحمد الأبجدية نشأة الكتابة، ص٣٤.

٢- المرجع نفسه، ١/ ٨١.






على العلاقة[1] الإدراكية بين الدال والمدلول، بحكم أنَّ هذه العلاقة كما يدركها ذهن المتلقي بوصفه مفسر العلامة ومؤلها، هي مركز استقطاب لطبيعة الصلة القائمة بين طرفي العلامة؛ فهذه الصلة قد تكون جعلية عن طريق المواضعة، وقد تكون تلازمية عن طريق صلة العلة بالمعلول، وقد تكون سببية طبيعية، وقد تكون فعلية حدثية حضورية في هيئة حالية.

انطلاقًا من هذه العلاقات الإدراكية، تَأَتَّى لأسلافنا تقسيم العلامات إلى وضعية، وعقلية، وطبيعية، وفعلية .

١ – العلامة الوضعية: هي تلك العلامات التي تواضع عليها أفراد المجتمع اللغوي لتحقيق عملية التواصل عن طريق المواضعة والاصطلاح، وهي جعل شيء بإزاء شيء آخر، متى أُدْرِكَ الأول أُدْرِكَ الثاني. ولاصطناع هذه العلامة لابد من توافر أربعة أشياء :

١ – اللفظ: وهو نوع من الكليات المسموعة .

٢ – المعنى: الذي جعل اللفظ بإزائـه.

٣ – إضافة: عارضة بينهما هي الوضـع.

٤ – إضافة ثانية: بينهما عارضة بعد عروض الإضافة الأولى، وهي الدلالة، فإذا نسبت إلى اللفظ قيل: إنَّه دال على معنى كون اللفظ يفهم منه العالم بالوضع عند إطلاقه، وإذا نسبت إلى المعنى قيل: إنَّه مدلول اللفظ بمعنى كونه متفهمًا عن إطلاقه. فكلا المعنيين لازم لهذه الإضافة، فأمكن تعريفهما بأيهما كان.[2]

٢ – العلامة العقلية: يقصد بهذا المفهوم دلالة الأثر على المؤثر، كدلالة الدخان على النار، والسحاب على المطر. فتنحصر هذه الدلالة في علاقة العلية، أو السببية؛ أي أنَّ يجد العقل علاقة ذاتية بين الدال والمدلول، فهي من ههنا تقابل مفهوم القرينة (Indice) في الفكر السيميائي المعاصر.

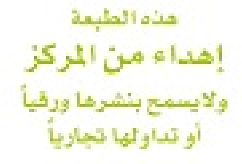
---

١ – العلاقة: هي شيئ بسببه يستصحب الأول الثاني كالعلية والتضايف. الجرجاني، التعريفات، (العلاقة).

٢ – ينظر، التحتاني قطب الدين الرازي، لوامع الأسرار، ص٢٨.










تعد العلامة القرينة (Index) -في نظر بيرس- علامة قائمة أساسًا على العلاقة السببية بين المصورة والموضوع الذي تحيل إليه؛ فهي تشير إلى الموضوع الذي تنوب عنه بوساطة تأثرها الحقيقي بذلك الموضوع، وهي، من ههنا، لا يمكن لها أبدًا أنْ تكون علامة نوعية بحكم أنَّ النوعية ماهية[١] مستقلة عن أي شيء آخر .

تتأثر القرينة بالموضوع الذي تشير إليه بحكم العلاقة السببية بينهما؛ فهي في حقيقة أمرها موجودة بفضل التأثر بموضوعها. ولقد أوضح ذلك بيرس بقوله: «القرينة تتضمن، إذن، نوعًا من الأيقونة،ولكنَّها أيقونة من نوع خاص، فليست أوجه الشبه فقط هي التي تجعل من القرينة علامة، وإنَّما التعديل الفعلي الصادر عن الموضوع هو الذي يجعل منها علامة.[٢]




الدلالة العقلية -في نظر التهانوي- «هي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينقل لأجلها منه إليه، والمطلوب بالعلاقة الذاتية، استلزام المعلول للعلة، كاستلزام الدخان للنار أو العكس،كاستلزام النار للحرارة أو استلزام أحد المعلولين للآخر، كاستلزام الدخان للحرارة ».[٣]

٣- **العلامة الطبيعية**: يقصد بالطبيعة ههنا مفهوم الطبع[٤]، فالمراد بالعلامة الطبيعية العلامة الناتجة عن إحداث طبيعة من الطبائع سواء أكانت طبيعة المتكلم، أم طبيعة مصدر الدلالة الحاصلة، فكل العلامات التي تعكس أصوات الطبيعة تندرج ضمن هذا الصنف، وكذلك الصيحات المصاحبة للانفعالات والتبدلات الفيزيولوجية كتغير ملامح الوجه بتبدل لونه من حالة إلى أخرى .[٥]

---

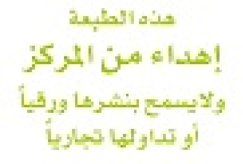
١- الماهية: هي المقول في جواب ما هو. يقول الجرجاني «ماهية الشيء ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام (...) والأظهر أنها نسبة إلى ما هو، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة. «الجرجاني،التعريفات.

٢- ينظر بيـرس، تصنيف العلامات، ص ١٤٢ .

٣- التهانوي، المرجع المذكور سابقـًا ، ص ٤٨٧ .

٤- الطبع: ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل الطبع الجبلة التي خلق الإنسان عليها. الجرجاني، التعريفات (طبع).

٥- ينظر عادل فاخوري علم الدلالة عند العرب، ص ١٨ وما بعدها.




يقول التهانوي (١١٣٥هـ) بشأن الدلالة الطبيعية: «هي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لأجلها منه إليه، والمراد من العلاقة الطبيعية إحداث طبيعة من الطبائع، وسواء أكانت طبيعة اللافظ أو طبيعة المعنى، أو طبيعة غيرهما، عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة (أح أح) على السعال وأصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضًا، وصوت العصفور عند القبض عليه، فإنَّ الطبيعة تنبعث بإحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني، فالرابطة بين الدال والمدلول هو الطبع»[(١)]

وقد انصرف جهد عصبة من الدارسين إلى توضيح هذه الدلالة أكثر، وقد يكفينا مؤونة ذكر هذه الآراء كلها السيالكوتي (١٠٦٧ هـ)[(٢)] الذي يرى أنَّ «الطبع والطباع في اللغة السجية التي جبل عليها الإنسان، وفي الاصطلاح يطلق على مبدأ الآثار المختصة بالشيء، سواء كان للشعور أولاً وعلى الحقيقة، فإنْ أريد طبع اللافظ، فالمقصود به المعنى الأول ،فإنَّ صورته النوعية أو نفسه تقتضي التلفظ به عند عروض المعنى، وإنْ أريد طبع معنى اللفظ، أي مدلوله، فالمطلوب به المعنى الثاني، وإنْ أريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الإدراك في النفس الناطقة أو العقل ».[(٣)]

ثم جنح السيالكوتي إلى الميز بين الدلالة العقلية والدلالة الطبيعية، فيرى أنَّ «تلفظ (أخ) لا يصدر عن الوجع، وكذا الأصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها لبعض لا تصدر عن الحالات العارضة لها، بل إنَّما تصدر عن طبيعتها، بخلاف ماعدا اللفظ فإنَّه يجوز أنْ تكون تلك العوارض منبعثة عن الطبيعة بوساطة الكيفيات النفسانية

١- التهانوي، المرجع نفسه، ص ٤٨٨.

٢- هو عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي نسبة إلى سيالكوت Sialkot مدينة في باكستان كان رئيس العلماء عند سلطان الهند شهاب الدين جهان، له :

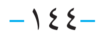
ـ الحاشية على تفسير البيضاوي .

ـ حاشية على شرح العقائد النسفية .

ـ حاشية على الجرجاني في المنطق.

ـ حاشية على القطب على الشمسية في المنطق. الأعلام ٤/ ٥٥.

٣- السيالكوتي، حاشية على حاشية الجرجاني ١/ ١٠.



والمزاج المخصوص فتكون الدلالة الطبيعية، ويجوز أنْ تكون آثارًا لنفس تلك الكيفيات والمزاج، فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدلالة فتكون عقلية. وبهذا يتبين الفرق بين العقلية والطبيعية، فإنَّ العلاقة في الأولى التأثير، وفي الثانية الإيجاب، والتأثير أقوى من الإيجاب، وأيضًا يتبين الفرق بينهما بأنَّ المدلول في العقلية هو المؤثر، وفي الطبيعية الحالة العارضة للمؤثر ».[1]

يتبدى لنا في ضوء هذه المقابلة التي أجراها السيالكوتي بين الدلالة العقلية والدلالة الطبيعية، أنَّ جوهر المفارقة يكمن أساسًا في العلاقة بين الدال والمدلول من جهة، وطبيعة المدلول من جهة أخرى. فيمكن لنا ملاحظة ما يأتي :

أ- تكون العلاقة بين الدال والمدلول في العلامة العقلية علاقة تأثيرية؛ أي علاقة سببية. أمَّا في العلامة الطبيعية فهي استجابية بإيجاد مؤثر ما .

ب- فإذا نظرنا إلى هذه العلاقة من حيث طبيعة المدلول، فهو في العلامة العقلية المؤثر ذاته لفعل السبب، وفي العلامة الطبيعية هو الحالة العارضة نفسها .

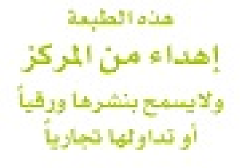
**٤ - العلامة الفعلية:** لقد انفرد بهذا النوع من العلامات الأنصاري( ٩٢٦ هـ)[2] في التراث العربي، حيث إنَّه أضاف الدلالة الفعلية التي تقتضيها علامة نوعية ما، لأنَّها تتعلق بالحدث الإنجازي الذي له أثر مرئي حضوري. فالدلالة -في نظر الأنصاري- «تنقسم إلى فعلية كدلالة الخط والإشارة، وعقلية كدلالة اللفظ على لافظه، وطبيعية كدلالة الأنين على الوجع، ووضعية، وهي كون اللفظ بحيث متى أطلق فهم منه المعنى ».[3]

---

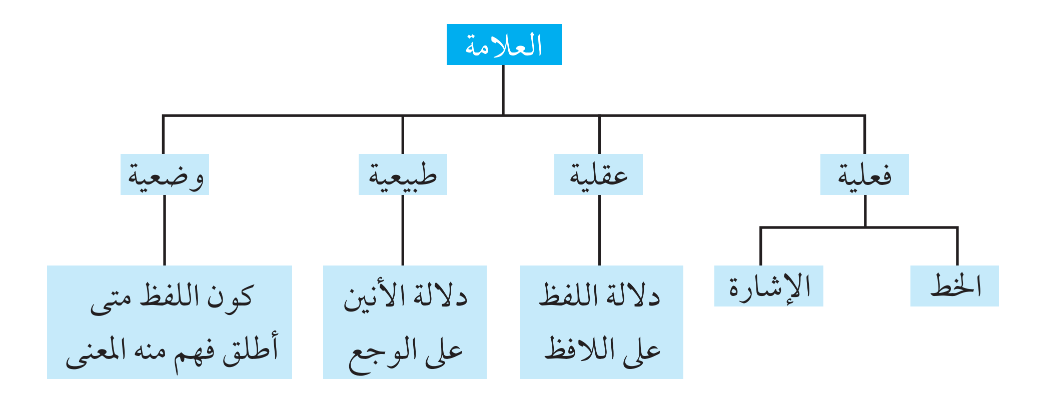
١- السيالكوتي،المرجع المذكور سابقًا،١/ ٧٥.

٢- هو زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري قاض ومفسر ويعد من حفاظ الحديث. له تصانيف كثيرة منها: فتح الرحمن، في التفسير. تحفة الباري على صحيح البخاري. -شرح كتاب إساغوجي في المنطق (إيساغوجي Isagogie كتاب في الفلسفة معروف باسم المقولات الخمس ألفه بور فيروس الصوري تلميذ أفلوطين الذي اختصره الأبهري أثير الدين السمرقندي(٦٣٥هـ)، حكيم ومنطقي له اشتغال بالحكمة والطبيعيات والفلك) ينظر الزركلي، الأعلام ٣/ ٨٠ و ٨/ ٢٠٨.

٣- الأنصاري، شرح إيساغوجي، ص ١١ .




يمكن لنا حينئذ أنْ نوضح تصنيف العلامات عند الأنصاري بالشكل الآتي:




يعود هذا الاختلاف في تفريعهم العلامات إلى كيفية إدراك العلاقة القائمة بين الدال والمدلول، لأنَّ الدلالة قائمة أساسًا على إدراك الصلة التي هي جوهر الاقتران الثاني بين طرفي العلامة، وبهذا التصور فإنَّ الدلالة -في نظر التهانوي- بخلاف التعريف المشهور: «هي كون الشيء بحالة، يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عند العلم بالعلاقة ».[١] فلزوم[٢] العلم بالأول والثاني غير كاف، فلابد من العلم بالعلاقة، لأنَّ المطلوب هو: «اللزوم بعد العلم بالعلاقة، أو بوجه الدلالة؛ أعني الوضع، أو اقتضاء الطبع، أو العلة والمعلولية، أو بوجه القرينة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازي».[٣]

لا يكون انتقال ذهن المتلقي مفسر العلامة ومؤولها، إلى الدلالة المقصودة من استخدام علامة ما، إلا بإدراك العلاقة بين الدال والمدلول؛ أي هل هذه العلاقة ترتد إلى:

---

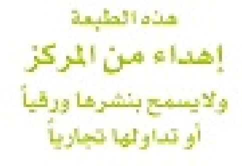
١- التهانوي، المرجع المذكور سابقًا، ص٢٨٥.

٢- اللزوم: هو علاقة منطقية تتلخص في أنَّ فكرة أو قضية تستلزم، بالتجربة والفعل، فكرة أو قضية أخرى وما يصدق على الكل يصدق على الجزء. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٦١.

٣- المرجع نفسه، ص ٢٨٥.










١- المواضعة.[١]

٢- اقتضاء الطبع.[٢]

٣- العلة والمعلولية (دلالة عقلية).[٣]

٤- وجود قرينة تسوغ انصراف الذهن الى الدلالة المطلوبة.

## التصنيف الخامس: من حيث انتقال الذهن بين الدلالات المحتملة

لقد التفت الفكر اللساني العربي في فترة مبكرة جدًّا إلى العلائق القائمة بين الدال والمدلول لمعرفة المجال الإدراكي لهذه الثنائية، وضبطه ضبطًا دقيقًا باعتبار مجال الدلالة فضاءً مفتوحًا يسمح بتوليد عدد لا حصر له من الدلالات المحتملة، فالمدلول، في نظر العرب الأقدمين، ليس تصورًا ذهنيًا واحدًا فحسب، بل هو كل الاحتمالات التي يمكن لها أنْ تحقق فعل الدلالة، وهذه النظرة الواعية للمفهوم لدى أسلافنا تطابق نظرة بيرس للمؤول بوصفه ثالثية لها القدرة على تمثيل عدد غير محدود من الدلالات.



ولذلك تهيأ لهم منذ البدء، أنَّ العلاقة بين الدال والمدلول أنواع ثلاثة :

- علاقة المطابقة .
- علاقة التضمـن .
- علاقة الالتـزام .

وكان الغزالي (٥٠٥هـ) قد عبر عن هذه العلاقات الدلالية بقوله: «الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة:

---

١- المواضعة (Convention): ما تعارف الناس عليه واصطلحوا عليه.

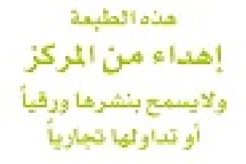
٢- الطبع: هي الجبلة التي خلق عليها الإنسان. الجرجاني التعريفات(طبع).

٣- العلة: ما يؤثر في غيره ويقابل المعلول. وقد آثر الفلاسفة المسلمون لفظ (علة) واستعمل الغزالي والمتكلمون لفظ (سبب). ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٢٢ .

والمعلول: هو ما يحدث عن علة ويقابلها تمامًا، وهو أحد طرفي العلاقة بين العلة والمعلول (Cause et effet). ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٨٧ .








الوجه الأول: الدلالة من حيث المطابقة كالاسم الموضوع بإزاء الشيء، وذلك كدلالة لفظ الحائط على الحائط.

والآخر: أنْ تكون بطريق التضمن، وذلك كدلالة لفظ البيت على الحائط، ودلالة الإنسان على الحيوان، وكذلك دلالة كل وصف أخص على الوصف الأعم الجوهري.

الثالث: الدلالة بطريق الالتزام والاستتباع، كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنَّه مستتبع له استتباع الرفيق الملازم الخارج عن ذاته، ودلالة الإنسان على قابل صفة الخياطة، وتعلمها».[١]

يحسن بنا أنْ نردف ما أورده الغزالي ههنا بما ذكره الماجري (٦٦٨هـ)[٢] في سياق تدارسه العلاقات المنطقية في اللغة حيث قال: «اللفظ يدل بالمطابقة وبالتضمن وبالالتزام، ولا رابع لهذه الثلاثة؛ فدلالة المطابقة إرشاد اللفظ إلى فهم كمال مسماه، نحو إرشاد الإنسان على فهم الحياة والنطق وهما كمال مسماه. ودلالة التضمن إرشاد اللفظ على فهم جزء مسماه كدلالة الإنسان على فهم الحياة وحدها أو على النطق وحده، ودلالة الالتزام إرشاد اللفظ على فهم لازم مسماه الذهني كدلالة الإنسان على الضحك. فالمطابقة لفظية، والتضمن والالتزام عقليتان».[٣]

انطلاقًا من هذه التفريعات التي عمد إليها كل من الغزالي والماجري، يجوز لنا أنْ نقول إنَّ هناك ثلاث علامات فرعية بالنظر إلى المدلول:

- علامة تطابقية: وهي تلك العلامة التي يطابق فيها الدال المدلول الذي وجد من أجله، ووضع بإزائه حسب أصل الوضع.

- علامة تضمنية: هي تلك العلامة التي تحصل دلالتها بوصفها جزءًا من المدلول الذي يطابقه الدال،فهي دلالة وضعية من جهة وعقلية من جهة أخرى فهي من ثمة

---

١- الغزالي، معيار العلم، ص ٧٢. .

٢- الماجري هو الحافظ أبو علي الحسن بن أبي الحسن علي بن حسون وهو من المناطقة المسلمين. له: أسهل الطرق إلى فهم المنطق.

٣- ينظر، الماجري، أسهل الطرق إلى فهم المنطق، تحقيق محمد بن شريفة الرباط مجلة المناظرة عدد٢ السنة الأولى ديسمبر ١٩٨٩ الرباط المغرب.





«بإشتراك الوضع والعقل معًا».[١]

▪ **علامة تلازمية**: فهي تلك العلامة التي ينصرف فيها التأويل إلى اللازم الخارجي للمدلول الحاصل من العلامة اللسانية التطابقية.

غير أنَّ ما تجدر الإشارة إليه ههنا هو أنَّ العلامات التلازمية لا حصر لها فهي سلسلة من العلامات الخارجية القائمة على الاستتباع، وهو الأمر الذي جعل الغزالي (٥٠٥ هـ) يقترح إبعاد العلامات التلازمية من التعريفات المحكمة بحجة أنَّ التلازم غير منته، حيث يقول: «والمعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن، أمَّا دلالة الالتزام فلا، لأنَّها ما وضعها واضع اللغة بخلافها، لأنَّ المدلول فيها غير محدود».[٢]

يتناول الآمدي (٦٣١هـ) هذه الدلالات الثلاث من وجهة نظر أخرى، وهي التمييز بين الدلالة اللفظية وغير اللفظية. فاللفظية -في نظره- «إمَّا أنْ تعتبر بالنسبة إلى كمال المعنى الموضوع له اللفظ،أو إلى بعضه، فالأول: دلالة المطابقة كدلالة لفظ الإنسان على معناه، والثاني: دلالة التضمن كدلالة لفظ الإنسان على ما في ما معناه من الحيوان أو الناطق، والمطابقة أعم من التضمن لجواز أنْ يكون المدلول بسيطاً لا جزء له».[٣]

أمَّا دلالة الالتزام فهي -في نظره- غير لفظية. وجاء ذلك في قوله: «أمَّا غير اللفظية، فهي دلالة الالتزام، وهي أنْ يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهومًا، ودلالة الالتزام، وإنْ شاركت دلالة التضمن في افتقارهما الى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام، والجزء في دلالة التضمن، غير أنَّه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلاً في مدلول اللفظ، وفي الالتزام لتعريف كونه خارجًا عن مدلول اللفظ. لذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام[٤]

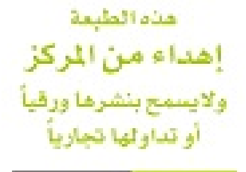
---

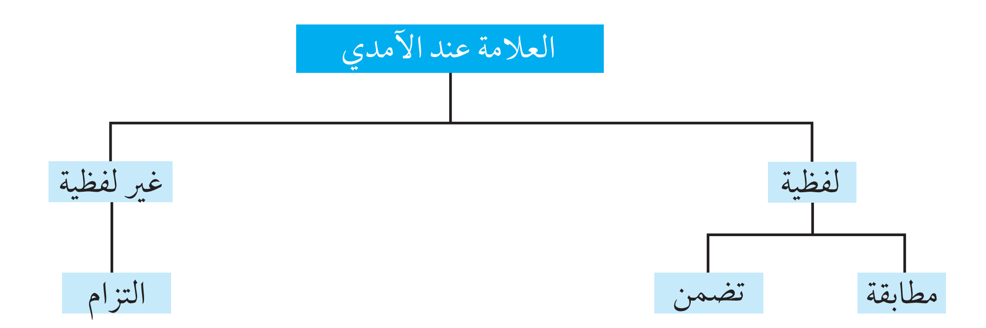
١- الحفني يوسف، حاشية على شرح إيساغوجي، ص ١٣ .

٢- الغزالي، معيار العلم، ٧٢ .

٣- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٣٦.

٤- المرجع نفسه، ١/ ٣٦.




ومن ههنا فإنَّ كيان العلامة اللسانية قائم أساسًا على نوع العلاقة القائمة بين الدال والمدلول،فعندما يدرك الإنسان هذه العلاقة يدرك لامحالة دلالة علامة معينة بالتفات الذهن إلى المدلول المقصود،فقد يكون هذا المدلول:

- المفهوم الذي وُضِعَ اللفظ بإزائه حسب أصل الوضع.
- الجزء من المفهوم الذي وُضِعَ اللفظ من أجله.
- لازمة خارجة عن المدلول الأساس .

يقول التحتاني (٧٥٥هـ) في شأن هذه العلاقات الثلاث: «إنَّ ما يدل عليه اللفظ بطريق الوضع،إمَّا تمام المعنى الموضوع له، أو جزؤه، أو أمر خارج عنه».[١]

لقد انصرف جهد الدارسين الأقدمين إلى تعقب المجال الإدراكي للعلامة التلازمية، وحرصًا منهم على الدقة في التحري والتقصي، انبروا يبحثون عن المسوغات العقلية لضبط الدلالة التلازمية فهي في نظرهم أربعة أصناف:

**الأول**: أنْ يلزم وجود كل واحد من المتلازمين وجود الآخر، وذلك لانعكاسهما في الحمل، فهما يتلازمان في الدلالة اللفظية تلازمهما في الوجود.

**الثاني**: أنْ يكون المتقدم يلزم عن وجود المتأخر ولا ينعكس، فلذلك يلزم في الدلالة لزومه في الوجود،وذلك من طرف واحد مثاله لزوم النار عن وجود الدخان.

١- التحتاني قطب الدين الرازي، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، ص١٩.

**الثالث:** لزوم المتأخر عن وجود المتقدم، ولا يلزم المتقدم عن وجود المتأخر، فيلزم أيضا ـ بحسب ذلك ـ في الدلالة لزومه في الوجود، مثاله أنَّ النار يتبعها اللمعان والضوء، وليس يلزم عن وجود اللمعان والضوء وجود النار، لأنَّه قد يوجد لغير النار.

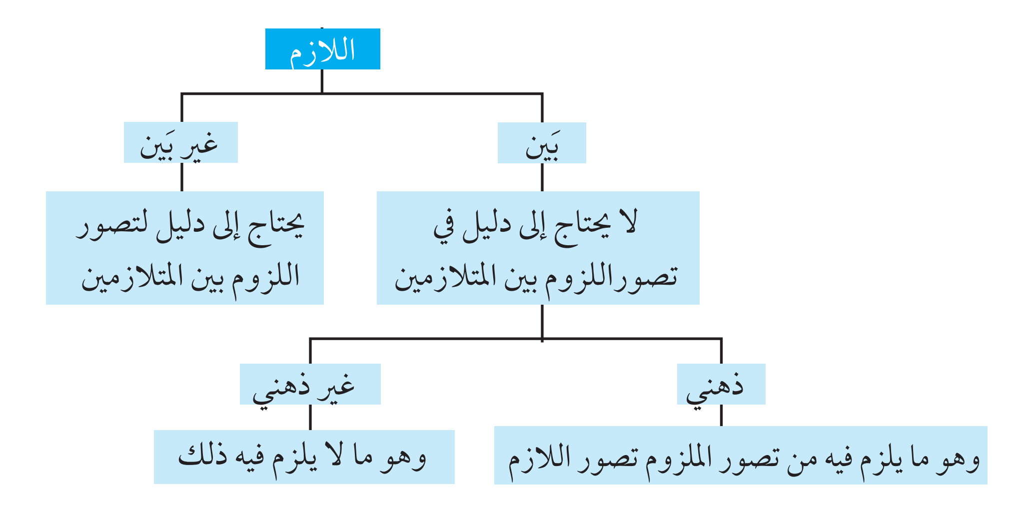
**الرابع:** تغطية القسمة: وهو أنْ لا يلزم عن وجود واحد منهما صاحبه، وهذا لا يلزم دلالة كما لا يلزم وجودًا، فلا تترتب فيه دلالة لفظية، كما لا يترتب فيه وجود لزومي.(١)

وقد جنح بعضهم إلى تصنيف آخر للزوم، فهو ينقسم إلى قسمين: لازم بين، ولازم غير بين « البيِّن ما يلزم فيه من تصور المتلازمين تصور اللزوم بينهما بأنْ لا يحتاج إلى دليل، وغير البيِّن ما لا يلزم فيه ذلك بأنْ يحتاج إلى دليل، والبيِّن ينقسم إلى:

أ- **ذهني:** وهو ما يلزم فيه من تصور الملزوم تصور اللازم، كالشجاعة للأسد.

ب- **غير ذهني:** وهو ما لايلزم فيه ذلك، كمغايرة الإنسان للفرس، فإنَّه لا يلزم من تصور الإنسان تصور غيره فضلاً عن كونه مغايرًا له.(٢)

وقد يتوضح ذلك أكثر باستخدامنا الشكل الآتي:



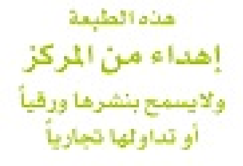

١- ينظر السجلماسي، المنزع البديع، ص ٢١٤.

٢- الملوي، شرح السلم المنــورق، ص٥٥.










الدلالة التلازمية التي يعول عليها هي الدلالة التي تتعلق بالتلازم الذهني، وما كان ذلك إلا لأنَّ التلازم الخارجي وحده لا يكفي.

يقول التحتاني (٧٥٥هـ): «لَمَّا كانت الدلالة الالتزامية دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له، ولا خفاء أنَّ اللفظ لا يدل على كل أمر خارج عنه، فلابد لدلالته على من شرط هو اللزوم الذهني[١]؛ أي كون الأمر الخارجي لازمًا لمسمى اللفظ، بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره، فإنَّه لو لم يحقق هذا الشرط، لامتنع فهم الأمر الخارجي من اللفظ على المعنى بحسب الوضع من أحد أمرين: إمَّا لأنَّه موضوع بإزائه، أو لأجل أنَّه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهمه. واللفظ ليس بموضوع للأمر الخارجي، فلو لم يكن بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره، لم يكن الأمر الثاني أيضًا متحققًا، فلم يكن اللفظ دالاً عليه، ولا اشترط اللزوم فيها اللزوم الخارجي[٢]، وهو كون الأمر الخارجي بحيث يلزم من تحقق المسمى في الذهن تحققه في الذهن، لأنَّه لو كان اللزوم الخارجي شرطًا لم تتحقق دلالة الالتزام بدونه».[٣]

إنَّ نظرة واحدة من الرائي المتأمل في هذا النص تهدي إلى أنَّه يتضمن الحقائق الآتية:

١- الدلالة الالتزامية هي دلالة اللفظ على ماخرج عن المعنى الـذي وُضِعَ اللفظ له.

٢- من الأمور المسلم بها أنَّ اللفظ لا يدل على كل أمر خرج عنه .

٣- لكي تتحقق الدلالة التلازمية، لابد من شرط، وهو اللزوم الذهني .

٤- اللزوم الذهني هو كون الأمر الخارجي لازمًا لمسمى اللفظ حيث يلزم من تصور المسمى تصوره.

٥- إذا لم يتحقق شرط اللزوم الذهني امتنع فهم الأمر الخارجي من اللفظ، فلم يكن دالاً عليه.

١- اللزوم الذهني: كونه حيث يلزم من تصور المسمى في الذهــن تصوره فيه، فيحقق الانتقال منه إليه. الجرجاني، التعريفات (اللزوم الذهني).

٢- اللزوم الخارجي: كونه حيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه، ولا يلزم من ذلك انتقال الذهن كوجود النهار وطلوع الشمس.

٣- التحتاني، قطب الدين الرازي، القواعد المنطقية على شرح الرسالة االشمسية، ص ١٥ .

٦- مسوغ الشرط السابق يعود إلى أنَّ دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضع لأحد أمرين:

- إمَّا لأنَّه موضوع بإزائه.
- أو لأجل أنَّه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهمه.

٧- لم يوضع اللفظ للأمر الخارجي، فلولا لزوم تصور المعنى لما دل اللفظ عليه.

٨- ولا يشترط في الدلالة الالتزامية اللزوم الخارجي فحسب، وإنَّما اللزوم الذهني، أو الذهني الخارجي.

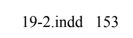
يظهر لنا حينئذ أنَّ الدلالةَ في العلامة التلازمية دلالةٌ حاصلة بين الدال ولازم المدلول الذي وضع الدال بإزائه حسب أصل الوضع، وتلك الدلالة لا تحصل إلا باللزوم الذهني، فهي دلالة عقلية،وليست وضعية، لأنَّ الدال لم يوضع لها مواضعة واصطلاحًا، وإنَّما هي لازمة من اللوازم التي يدركها العقل ليس إلا.

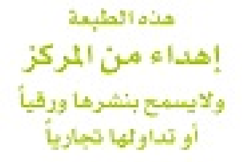
إنَّ أدنى تأمل في العلاقات الدلالية التي أومأنا إليها، يرشدنا إلى أنَّ دلالة التضمن والالتزام تستلزم بالضرورة دلالة المطابقة، إذ إنَّ المجال الإدراكي الذي يتم فيه الانتقال من دلالة إلى أخرى، يقتضي بالضرورة وجود المواضعة من حيث هي بداية لوضع صلة تطابقية بين دال معين ومدلول معين لحصول فعل الدلالة، بيد أنَّ هذه الصلة ليست انغلاقًا أبديًا للمجال الدلالي، بل هي بداية لتوارد الدلالات التي قد تحصل من انتقال الذهن من دلالة إلى أخرى، ولا يتم هذا الانتقال إلا بوجود المطابقة التي قد تستحيل إلى علامة تضمنية في حال دلالة الدال على جزء مدلوله الذي وضع من أجله، وقد تستحيل أيضًا إلى علامة تلازمية في حال انصراف الدال في ذهن المتلقي إلى لازمة خارجية للمدلول الذي وضع الدال بإزائه.

يمكن لنا القول في نهاية المطاف: إنَّ التضمن والالتزام دلالتان تبعيتان لأنَّهما يقتضيان وجود المطابقة أولاً، فيوجدان بوجودها، وينعدمان بانعدامها. أمَّا دلالة المطابقة، فهي في غنى عنهما، فهي،عندئذ،دلالة مستقلة .

ينتهي بنا مآل هذا التبحث، في محطة أخرى من محطات المسار المنهجي الذي اعتمدناه، إلى أنَّ أسلافنا اعتمدوا في تصنيفهم العلامات على مرجعية فلسفية ولسانية






في الوقت نفسه، إذ إنَّهم بقدر حرصهم على نمطية العلامة، وجودًا وإمكانًا، حرصوا أيضًا على التفريع التصنيفي للعلامات بناء على تصورهم المنطقي[1] واللساني للدلالة، من حيث هي الوجود ذهنًا بتوسيط الدال. وبالنظر إلى العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول اهتدوا إلى التصنيفات التي تطرقنا إليها في مبحثها .

بيد أنَّ العلامات اللسانية، بأصنافها المختلفة، لا يتحقق وجودها الإبلاغي، ولا يكتمل مسارها الوظيفي والدلالي إلا في نظامها المألوف الذي يضفي عليها شرعية الوجود، من حيث هي وحدات ذات خصائص قارة وثابتة تستمد فاعليتها من بنية النظام اللساني نفسه.

■ ■ ■



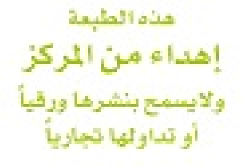
١- المنطقي: نسبة إلى المنطق، وهو علم يبحث في قوانين التفكير التي ترمي إلى تمييز الصواب من الخطأ فيظهر البرهنة ويقود إلى اليقين،فهو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر، سماه أرسطو التحليل ( Analotica) ثم أطلق عليه الاسكندر لفظ (Logica) وسماه الغزالي معيار العلم وعلم الميزان. والمنطق ضربان: صوري وهو الذي يبحث في الأحكام والبراهين من حيث صورتها بصرف النظر عن مادتها، ويطلق عادة على منطق أرسطو أو على المنطق القياسي. ومنطق رمزي: يبحث في القواعد العامة، والرموز الدالة ويسمى أيضًا المنطق الرياضي. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٩٤ .

# القسم الثالث: نظام العلامات اللسانية وخصائصها

الفصل الأول: **النظام اللساني.**
الفصل الثاني: **خصائص العلامات اللسانية.**

«وكل تأليف فإنَّما يؤلف من أمور كثيرة، وكل أشياء كثيرة ففيها أشياء واحدة؛ ففي كل تأليف أشياء واحدة».

**ابن سينا**




# الفصل الأول: النظام اللساني

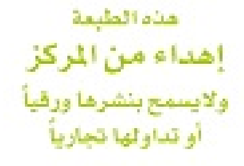
مما لا شك فيه هو أنَّ العلامة، من حيث كونها وحدة دالة، لا تكتسب شرعية وجودها، وظيفيًا واجتماعيًا، إلا ضمن نظامها الذي يؤطرها ويضفي عليها قيمتها التواصلية، ويمنحها حق الوسيط والحضور في عرف أفراد المجتمع الذي يصطنعها ويتواضع عليها لتغتدي وسيلة استبدالية تنوب، بحكم طبيعتها الحسية،عن الواقع من حيث هو متصور ذهني، أو من حيث هو حقيقة لها وجود عيني.

لا وجود حينئذ للعلامة إلا داخل نظامها، قد تنعدم بانعدامه، وقد توجد بوجوده؛ أي أنَّها لا تفسر ولا تؤول إلا بمقابلتها بالعلامات الأخرى التي تجاورها وتشاركها في حواليتها اللسانية والثقافية والاجتماعية؛ فإشارة المرور لا يمكن لها أنْ تؤدي وظيفتها المقصودة من وجودها إلا ضمن نظام قوانين المرور نفسه، كما أنَّ الطقوس والأعراف والمظاهر الثقافية لا يمكن لنا فهمها بيسر إلا في إطار الأنظمة التي تحتويها.

انطلاقًا من هذا التصور فإنَّ العلامة اللسانية، بوصفها وسيلة اصطنعها المجتمع البشري لغرض التواصل بين أفراده، لا تأخذ قيمتها الوظيفية والدلالية إلا في إطار النظام اللساني، من حيث هو الذاكرة المشتركة بين أفراد المجتمع اللغوي الذي يتميز بخصوصيات ثقافية وحضارية متجانسة.

ومن الحقائق التي لا مرية فيها أنَّ النظام اللساني (Système linguistique) لا يعدو أنْ يكون في جوهره إطارًا يربط الأصوات بالمعاني، وقد يتحقق ذلك تحت وطأة الحافز التواصلي السائد بين أفراد المجتمع اللغوي، وهو الأمر الذي يجعل اللسان نظامًا من العلامات الدالة التي تغطي مجالاً أرحب من المفاهيم التي ترتد إلى الخبرة الإنسانية؛ فإذا هي حقل مرع يشمل جميع التصورات المستوحاة من الواقع الخارجي الذي يعد مرجعًا لتشكيل الدوال وتحقيق التلازم التواضعي بين الصورة السمعية (الدال) والمفهوم المرتبط بتلك الصورة (المدلول).

قد لا نجد بدًّا من أنْ نقارب عن كثب مفهوم اللسان لدى الأقدمين لضبط حده




والوقوف على دلالته الاصطلاحية، فننصرف بيسر إلى المدونة التي اعتمدناها لنتعقب هذا المفهوم في مضانه التي يتصدر منها.

## أولاً: مفهوم اللسان في المعاجم والمدونات اللغوية الكبرى

- **يقول ابن فارس** (٣٩٥هـ) في مادة / لسن/ : «اللام والسين والنون أصل صحيح واحد يدل على طول لطيف غير بائن في عضو أو في غيره، من ذلك اللسان وهو معروف، والجمع ألسن، فإذا كثر فهي الألسنة، ويقال لسنته إذا أخذته بلسانك، قال طرفة [(١)]:

وإذا تَلْسُنُنِي أَلْسُنُهَـــا إنَّنِي لَسْتُ بموهون غُمُرْ [(٢)]

وقد يعبر باللسان عن الرسالة فيؤنث. يقول الأعشى [(٣)]:

إنِّي أَتَتنِي لسانٌ لا أُسَرُّ بهـــا من عَلْوَ لا عجبٌ فيها ولا سَخَرُ [(٤)]

واللسَنُ جودة اللسان، والفصاحة، واللسْنُ اللغة يقال لكل قوم لِسْنٌ أي لغة. وقرأ بعضهم قوله تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بِلِسْنِ قومه) [(٥)] ويقولون الملسون

---

١- طرفة بن العبد أحد أصحاب المعلقات .

٢- الرواية المشهورة (بموهون فَقِرْ) ينظر ديوان طرفة ص ٦٥، واللسان (لسن، وهن، فقر) .

٣- هو أعشى باهلة واسمه عامر بن الحارث أحد بني وائل من بني معن. وباهلة أمهم التي ينتسبون إليها. وهو شاعر جاهلي ، ينظر قصيدته في الأصمعيات، ص ٨٩.

٤- وقد ورد البيت في الأصمعيات برواية أخرى أوردها الأصمعي وهي قوله:

قد جاء من علو أنباء أنبؤها إلي لا عجب منها ولا سخر

٥- إبراهيم:٤. (قراءة أبي السمال، وأبي الجوزاء، وأبي عمران الجويني. وقرأ أبو رجاء وأبو المتوكل والجحدري (بِلُسُنِ) وقرئ أيضا بِلُسْنِ. ينظر تفسير أبي حيان ٥/ ٤٠٥.

الكذاب، وهو مشتق من اللسان لأنَّه إذا عرف بذلك لُسِنَ أي تكلمت فيه الألسنة».[١]

- **يقول الراغب الأصبهاني**: «اللسان الجارحة وقوتها وقوله تعالى على لسان موسى عليه السلام ﴿ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ﴾[٢] يعني به من قوة لسانه؛ فإنَّ العقدة لم تكن في الجارحة، وإنَّما كانت في قوته التي هي النطق به، ويقال لكل قوم لسان، وقوله تعالى: ﴿ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ ﴾[٣]؛ فاختلاف الألسنة إشارة إلى اختلاف اللغات وإلى اختلاف النغمات، فإنَّ لكل إنسان نغمة مخصوصة يميزها السمع، كما أنَّه له صورة مخصوصة يميزها البصر».[٤]

لقد جمع الأصبهاني في هذا التعريف للسان فوائد متكاثرة؛ منها ما يتعلق بالجانب العضوي، ومنها ما يتعلق بالجانب العقلي؛ فهو منذ البدء ينطلق في حده اللسان من حيث هو عضو من جهة، ومن حيث هو قوة عقلية من جهة أخرى، ثم اعتمد قوله تعالى: ﴿ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ﴾[٥]؛فذهب إلى أنَّ العقدة لم تكن في العضو وإنَّما كانت في قوة النطق به، وهذه التفاتة واعية من الأصبهاني إلى أمراض الكلام؛ أي العوائق العضوية والنفسية والعقلية التي تعترض سبيل العملية التلفظية لدى الإنسان؛ فيقر بأنَّ العاهة ههنا لم تكن عاهة عضوية، بل هي عاهة عقلية، ترتد إلى الأمراض التي تصيب منطقة اللغة في مخ الإنسان فهي إذ ذاك من نوع ما أضحى مألوفًا في علم النفس اللساني بالأفازيا أو الحبسة .



ثم نحا نحو معاج آخر ليبدي تقابلاً آخر من خلال تأمله قوله تعالى: ﴿ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ ﴾ فلما تبحث الأصبهاني مضمون هذه الآية، تهيأ له أنَّ اختلاف الألسنة المذكور ههنا قد يكون إشارة إلى اختلاف اللغات باختلاف الأجناس البشرية، وقد يكون إشارة إلى اختلاف النغمات، ويعني بالنغمات البصمات الصوتية التي تختلف

١- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (لسن).

٢- طه:٢٧

٣- الروم:٢٢.

٤- الراغب الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن (لسن) ص ٦٧٩ .

٥- طه:٢٧

من إنسان إلى آخر كاختلاف بصمات الأصابع؛ لأنَّ لكل إنسان بصمة صوتية خاصة يميزها السمع، كما أنَّه له صورة وملامح خاصة يميزها البصر.

نجد الأصبهاني في هذه الهدية التي سلكها لحد اللسان، قد اكترث بحقيقة اللسان العضوية والعقلية، وبالى بها وتمسك بأثرها تمسكًا شديدًا، وهو الأمر الذي جعله يعته بإيراد كل الاحتمالات التي تضبط حـده ضبطًا دقيقًا، فهناك ممازة واضحة بين اللسان من حيث هو عضو الحدث اللساني، واللسان من حيث هو قوة أو كفاية عقلية يمتلكها الإنسان وتجعله يختلف عن غيره من الكائنات الحية الأخرى.

لقد ورد لفظ اللسان في القرآن الكريم للدلالة على النظام التواصلي المتداول بين أفراد مجموعة بشرية معينة، وقد يتضح ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾»[1] ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾»[2] ﴿ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[3] ﴿ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾[4]




إذا ما نظرنا نظرة عجلى إلى التراث الفكري العربي نجد أغلب الدارسين يستعملون مصطلح اللسان ويعنون به النظام التواصلي المشترك بين أفراد المجتمع في بيئة لغوية متجانسة؛ فهم في كثير من الأحيان يستعملون مصطلح / اللغة / ويعنون به لهجة معينة، أو حالة نطقية مخصوصة؛ فاللسان في التراث العربي هو موضوع الدرس اللغوي. ونلفي ذلك واضحًا لدى نفر غير قليل من أسلافنا على اختلاف مذاهبهم ونزعاتهم :

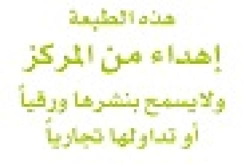
- **يقول الفارابي (٣٣٩هـ)**: «علم اللسان ضربان: أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلى ما يدل عليه شيء منها، والثاني قوانين تلك الألفاظ (...) إنَّ الألفاظ

١- الروم:٢٢.

٢- إبراهيم: ٤ .

٣- الشعراء:١٩٤، ١٩٥.

٤- النحل:١٠٣.لقد لاحظ المشركون أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم كان في صلة إنسانية سامية بنصراني، فكان يتردد عليه، فقالوا إنَّه يتعلم منه الوحي، فنزلت الآية:﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ النحل: ١٠٣.



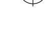

الدالة في لسان كل أمة ضربان مفردة ومركبة (...) وعلم اللسان عند كل أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما تركب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة وقوانين تصحيح الأشعار».[١]

يتبدى لنا أنَّ الفارابي كان على وعي عميق في إدراكه طبيعة اللسان، بوصفه الموضوع الوحيد لأي دراسة تسعى إلى استكشاف القوانين الضمنية التي تتحكم في بنيته الجوهرية.

- **نجد مصطلح اللسان شائعًا ومألوفًا عند ابن خلدون (٨٠٨ هـ)**، حيث وضع فصلاً في مقدمته وسمه بـ: ( في علوم اللسان العربي)، ثم أدرج تحت هذا العنوان علم النحو، وعلم اللغة، وعلم البيان، وعلم الأدب.[٢]

## ثانيًا: علاقة اللسان بالإنسان

تُعد علاقة اللسان بالإنسان علاقة قديمة بقدم الإنسان نفسه؛ إذ منذ أنْ وجد الإنسان في هذا الكون ما انفك يسعى لاتخاذ وسائط لتحقيق الاستئناس والمشاركة، ووُفِّقَ من عند الخالق بقدرات عقلية ونفسية وعضوية، لاصطناع نظام متكامل يتكون من عناصر لسانية منتظمة تأتلف في تعاقب اطرادي لتشكيل بنية النظام اللساني بأبعاده الصوتية والتركيبية والدلالية.



منذ القدم أدرك أسلافنا أنَّ الظاهرة اللغوية حجة الوجود الإنساني؛ فالمِيزة بين الإنسان والكائنات الأخرى تظهر بخاصة في القدرة على الممارسة الفعلية للحدث اللساني. فنجد في هذا السبيل الجاحظ (٢٥٥هـ) يقف حيث وقف به الإدراك، ليجلو بالبرهان والدليل أنَّ صانع الخطاب ومالكه هو الإنسان دون سواه. إذ يقول في هذا الشأن: «الفصيح هو الإنسان»[٣] وهذا حد صريح لا يلحقه أي خلل، ومن ههنا

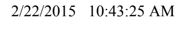
١- الفارابي، إحصاء العلوم، ص ٥٧، ٥٩.

٢- ينظر ابن خلدون، المقدمة ٢/ ٧١١.

٣- الجاحظ، الحيوان، ٣/ ١١٥.







أضحى البيان والإنباء والإفصاح عما في الضمير خاصية ينفرد بها الإنسان، من حيث هو الكائن المتكلم الوحيد القادر على إبداع نظامه التواصلي وتجديده وتطويره باستمرار كلما دعت الحاجة إلى ذلك .

ما هو باد للأفهام حينئذ أنَّ حد الإنسان بالفصيح لدى الجاحظ كلام فيه عمق، بحكم أنَّ الإنسان بطبيعته ليس له مَعْدِلٌ عن إظهار ما في ضميره، وتلك نزعة لا ينهى عنها، إذ هي في طبيعة الإنسان طاغية، وإبداء ما في الضمير لا يتحقق إلا باصطناع وسائط حسية لها القدرة على الانتشار والتحول، وتلك الوسائط هي جوهر الحدث اللساني من حيث هو خاصية إنسانية .

وقد أعمل الجاحظ في مقام آخر اجتهاده، في هذا السبيل الذي نحن بشأنه، ليبرز الصلة المؤكدة بين الأثر الوجودي والأثر اللساني في حياة الإنسان، فأفضى به النظر إلى حقيقة ما أضحى مألوفًا عنده بالحكمة، من حيث هي حجة الوجود؛ فهي لديه حكمة عاقلة ومعقولة، وحكمة معقولة غير عاقلة. يقول الجاحظ: «وجدنا كون العالم بما فيه حكمة، ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء جُعل حكمة، وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جُعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة، فاستوى بذاك الشيء العاقل وغير العاقل من جهة الدلالة على أنَّه حكمة، واختلفا من جهة أنَّ أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل، فكل مستدل دليل وليس كل دليل مستدلا، فشارك كل حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أنْ كان دليلاً مستدلاً، ثم جُعِلَ للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج لــه الاستدلال وسموا ذلك بيانا ».[١]

تَقَسَّمَ الجاحظ الموجودات في هذا الكون، فوجدها حكمة من حيث إنَّها مظاهر دالة على الوجود، والحكمة الوجودية تنقسم إلى ضربين:

ضرب: يعد حكمة وجودية من حيث إنَّه دال على وجوده غير مستــدل.

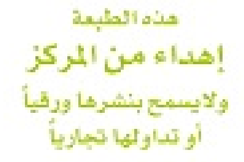
ضرب آخر: يعد حكمة وجودية، من حيث إنَّه دال وقادر على الاستدلال.

تشترك في الضرب الأول جميع الكائنات من حيوان وجماد، وينفرد الإنسان دون

١- الجاحظ،الحيوان،١/ ٣٣.






سواه بالضرب الثاني من حيث إنَّه دال ومستدل؛ فهو دال من حيث إنَّه كائن حي كغيره من الكائنات الأخرى التي تدل على وجودها، ومستدل من حيث إنَّه كائن عاقل مستدل بإعمال العقل، وتواق بالفطرة إلى البيان؛أي الممارسة الفعلية للحدث اللساني، ولا يكون ذلك إلا عن طريق اصطناع وسائط حسية لتحقيق الإنباء والإخبار والإفصاح عما في الضمير .

وقد سلك إخوان الصفاء (القرن الرابع الهجري) هذه الهِدْيَة في إدراك الاشتراك والممازة بين الإنسان والحيوان؛ فاشتراك الآدمي والبهيمة في الحيوانية على أساس أنَّ الحيوان يدل على الحياة، فإذا كانت الحركة الحيوانية بالآلة الجسمانية قاسمًا مشتركًا بين الإنسان والحيوان، فإنَّ الإنسان ينفرد بالحدث اللساني، فهو من ههنا ينماز من سواه بعالم النطق .[1]





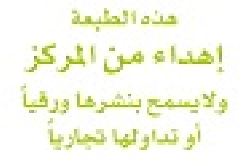
يمكن لنا أنْ نَعْدِلَ هذا الرأي بما جاء في رسائلهم في مقام آخر، إذ انتهى بهم مآل التأمل إلى أنَّ الإنسان جوهر، فهو تقاطع كيانين مختلفين؛ كيان مادي، وكيان روحي. وأنَّ هذا التقاطع يحققه العقل الإنساني. فهم يقولون: «إنَّ النطق من سائر الصنائع البشرية إلى الروحانية ما هو أقرب، وذلك أنَّ سائر الصنائع الموضوع فيها الأجسام الطبيعية موضوعاتها كلها جواهر جسمانية (...) فأمَّا النطق فإنَّ الموضوع فيه جواهر النفس الجزئية الحية، وتأثيراتها فيها روحانية (...) والدليل على ذلك ما تبين لنا من تأثيرات الكلام في النفوس، مثل ما يرى من تأثيرات الأجسام بعضها في بعض».[2] فكلام إخوان الصفاء ههنا ليس برجيع، إذ لا تنازع فيه ولا تناجل، فهو يعيد ما توكد وتوثق واشتد من خلال عرضنا لصلة الإنسان بالوجود الإنساني، فإذا اللسان الإنسان في أصفى صوره.

وإذا انصرفنا إلى حقل معرفي آخر نجد ابن سيده (٤٥٨ هـ)[3] يؤكد صلة اللسان بالإنسان يقول: «فإنَّ الله عز وجل كرم هذا النوع الموسوم بالإنسان، وشرفه بما آتاه

١- ينظر رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ٣/ ١١٥ .

٢- رسائل إخوان الصفاء ١/ ٣٩٠.

٣- هو علي بن محمد بن إسماعيل أبو الحسن الضرير المعروف بابن سيده العالم الأندلسي صاحب المحكم والمخصص. ينظـــر القفطي إنباه الرواة ٢/ ٢٥٥ .






فضيلة النطق على سائر أصناف الحيوان، وجعل له رسمًا يميزه، وفصلاً يبينه على جميع الأنواع فيحوزه، أحوجه إلى الكشف عما يتصور في النفوس من المعاني القائمة فيها المدركة بالفكرة، ففتق الألسنة بضروب من اللفظ المحسوس، ليكون رسمًا لما تصور وهجس من ذلك في النفوس، فعلمنا بذلك أنَّ اللغة اضطرارية وإنْ كانت موضوعات ألفاظها اختيارية ».[1]

إنَّ ما ذكره ابن سيده في هذا المقام دليل بيِّن لا يدفع، إذ إنَّ قوله اشتمل حقائق أثيرة من حقائق الظاهرة اللغوية، وذلك باد من خلال تمسكه بالتهيؤ الخلقي والنفسي عند الإنسان لممارسته الحدث اللساني من حيث هو فعل اضطراري.

نجد في هذا السياق نفسه الشهرستاني (٥٤٨هـ) يتبحث في مقومات إنسانية الإنسان، فيستقر لديه أنَّ باللسان يخرج الإنسان من الحيوانية إلى الإنسانية. وقد جاء ذلك صريحًا في قوله: «بالكلام يخرج الإنسان عن حريم البهيمة ليدخل حد الإنسانية.»[2] وهذا رأي قوام لدى الشهرستاني لأنَّه اتخذ الكلام فيصلاً لميز حد البهيمة من حد الإنسان.





وقد بلغ الشهرستاني الأمد بأهون الجهد، حينما جعل حدث النطق ميزة إنسانية، باعتبار أنَّ الحيوانات، وإنْ كانت تشارك الإنسان في الصوت، فهي لا تشاركه في النطق وما ينبغي لها، وما كان ذلك إلا لأنَّ النطق فعل إنساني. يقول الشهرستاني: «النفس الناطقة هي الإنسان »[3] فقد اعتن للشهرستاني أنَّ النطق ملازم للوجود الإنساني، لأنَّ الإنسان هو الناطق دون سواه من الكائنات الأخرى، ومن ثمة اغتدى النطق فعلاً إنسانيًا.

وذلك ما ذهب إليه أيضًا الراغب الأصبهاني (٥٦٥هـ) بقوله: «النطق في المتعارف الأصوات المقطعة التي يظهرها اللسان، وتعيها الأذن قال تعالى: ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ﴾[4]، ولا يكاد يقال إلا للإنسان، ولا يقال لغيره إلا على سبيل التبع، نحو: الناطق والصامت،

١- ابن سيده، المخصص ١/ ٢، ٣.

٢- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٢٣.

٣- المرجع نفسه،ص٣٢٥.

٤- الصافات: ٩٢.

فيراد بالناطق ما له صوت، وبالصامت ما ليس له صوت، ولا يقال للحيوان ناطق إلا مقيدًا وعلى سبيل التشبيه ».[١]

ثم يشير الراغب إلى حد المناطقة للإنسان انطلاقًا من خاصية النطق، فيقول: « والمنطقيون يسمون القوة التي منها النطق نطقًا، وإياها عنوا حيث حدوا الإنسان، فقالوا: هو الحي الناطق المائت، فالنطق لفظ مشترك عندهم بين القوة الإنسانية التي منها الكلام، وبين الكلام المبرز بالصوت».[٢]

يستنتج من كل ما ذكر أنَّ النطق أخص من الصوت؛ إذ إنَّ العلاقة بين الصوت والنطق علاقة تضمن، لأنَّ الصوت يدل على أثر سمعي قد يكون مصدر هذا الأثر الجهاز الصوتي عند الإنسان أو شيء آخر، في حين أنَّ النطق في الحقيقة يدل على المقاطع الصوتية التي يتركب منها الكلام عند الإنسان.

لقد وجدنا، أثناء تعقبنا لهذا السبيل الذي نحن بشأنه، فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) يتكلف في ذلك أقصى الطاقة، فهو لا يقتنع[٣] بما دون اليقين باستخدام النظر الواعي لمعرفة حقائق هذا العالم، وربطها بالممارسة الفعلية للحدث اللساني، وإنجاز الخطاب، والقدرة على امتلاكه، وتسخيره، ليصل بأقرب السعي إلى إثبات وجوده الإنساني. فالرازي من خلال تأمله قوله تعالى: ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ﴾[٤] تهيأ له أنَّ «أجسام هذا العالم على ثلاثة أقسام:

**أحدها:** ما تكون خالية عن الإدراك والشعور، وهي الجمادات والنباتات.

**وثانيها:** التي يحصل لها إدراك، وشعور، ولكنَّها لا تقدر على تعريف غيرها الأحوال التي عرفوها في الأكثر. وهذا القسم هو جملة الحيوانات سوى الإنسان.

**ثالثها:** الذي يحصل له إدراك، وشعور، ويحصل عنده قدرة على تعريف غيره

---

١- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا (نطق) ص ٧٥٧.

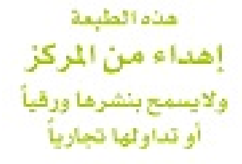
٢- المرجع نفسه (نطق) ص ٧٥٧.

٣- الاقتناع: إذعان نفسي لما نجده من أدلة، ويسمح بقدر من الرجحان والاحتمال يميزه من اليقين. المعجم الفلسفي. ص ١٩.

٤- سورة ص: ٢٠.










الأحوال المعلومة به، وذلك هو الإنسان وقدرته على تعريف الغير الأحوال المعلومة عنده بالنطق والخطاب.»[١]

ما يلاحظ إلى حد الآن، هو أنَّ أسلافنا يسيرون على قري واحد في تمثلهم[٢] لما ينماز به الإنسان في هذا الكون، إذ يفزعون جميعًا إلى رصد تراتب الكائنات لميز الإنسان منها عن طريق تفرده بالنطق والخطاب، وذلك ما اضطلع به الرازي في هذا المقام، إذ إنَّه انبرى يسعى إلى تأمل أجسام الكون فوجدها تنقسم إلى أنواع:

١- خالية عن الإدراك والشعور (الجمادات والنباتات) .

٢- لها إدراك وشعور بيد أنَّها غير قادرة على تعريف غيرها أحوالها (الحيوانات) .

٣- لها إدراك وتصور وقادرة في ذاتها على تعريف غيرها أحوالها، وهذا التعريف لا يكون إلا بالنطق والخطاب.

## ثالثًا: علاقة اللسان بالمجتمع

من الأمور التي لا يحتاج فيها إلى فضل تأمل هو أنَّ الإنسان مضطر إلى المحاورة والمناقلة لاضطراره إلى الحياة الاجتماعية، ومن ثمة طفق يسعى إلى اصطناع وسيلة تفي بهذا الغرض، فكانت الحاجة إلى الكلام اضطرارًا لدى الإنسان لتوكيد نزعته الاجتماعية. يقول الجاحظ (٢٥٥هـ): «الحاجة إلى بيان اللسان حاجة دائمة واكدة، وراهنة ثابتة»[٣]؛ فالحاجة إلى اللسان دائمة بدوام نزعة الإنسان إلى المشاركة في الحياة الاجتماعية، وتبادل المنفعة والمعاونة، لأنَّه ـ كما يقول الجاحظ ـ «لولا حاجة الناس إلى المعاني وإلى التعاون والترافد، لما احتاجوا إلى الأسماء.»[٤] ومن ثمة فإنَّ فزع الإنسان إلى اللسان كان باضطرار الإنسان إلى الحياة الاجتماعية لمشاركة أفراد نوعه للتعاون والترافد وتلك نزعة لدى الإنسان طاغية.

١- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب ٢٦/ ١٨.

٢- التمثل: هو مثول الصور الذهنية بأشكالها المختلفة في عالم الوعي، أو حلول بعضها محل بعضها الآخر. المعجم الفلسفي، ص ٥٤.

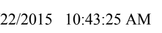
٣- الجاحظ، الحيوان، ١/ ٤٤.

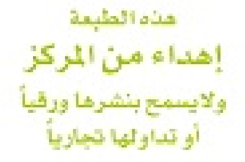
٤- المرجع نفسه،٥/ ٢٠٥.












وما كان ذلك كذلك إلا لأنَّ الإنسان مفطور على المشاركة، والمعاونة، وهو الأمر الذي يحوجه إلى الاستمساك بالإنتاج الفعلي للخطاب لتوكيد صلته بغيره، وتعزيز وجوده. يقول أبو حيان التوحيدي (٤١٠هـ) على لسان عبد الملك بن مروان (٦١هـ)[١]: «ما الناس إلى شيء أحوج منهم إلى إقامة ألسنتهم التي بها يتعاورون القول، ويتعاطون البيان، ويتهادون الحكم، ويستخرجون غوامض العلم من مخابئها، ويجمعون ما تفرق منها، إنَّ الكلام فارق للحكم بين الخصوم، وضياء يجلو ظلم الأغاليط،وحاجة الناس إليه كحاجتهم إلى مواد الأغذية».[٢]

قد ينبلج لنا من هذا القول أنَّ البقاء الإنساني لا يتم إلا بالمرافدة، والمشاركة والمعاونة، وذلك لا يحدث إلا بالكلام والمحاورة، وبذلك تكتمل الحياة البشرية، وهو ما نبه عليه الأوائل، وهم كثف كثير،وحذا حذوهم، وسلك سبيلهم، مسكويه (٤٢١هـ)[٣] الذي ركب طريق التحري لإبراز احتياج الإنسان واضطراره إلى امتلاك الخطاب، وممارسته لتحقيق نزعته الاجتماعية. يقول في هذا الشأن : «إنَّ السبب الذي احتيج من أجله إلى الكلام، هو أنَّ الإنسان الواحد لما كان غير مكتف بنفسه في حياته،ولا مانع حاجاته في تتمة بقائه مدته المعلومة، وزمانه المقدر المقسوم، احتاج إلى استدعاء ضروراته في مادة بقائه من غيره، ووجب شريطة العدل أنْ يعطي غيره عوض ما استدعاه منـــه، بالمعاونة التي من أجلها قالت الحكماء :/ إنَّ الإنسان مدني بالطبع / هذه المعاونات والضرورات المقتسمة بين الناس التي بها يصح بقاؤهم،

١- خليفة أموي اشتهر بنشره اللغة العربية في جميع البلدان الإسلامية .

٢- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ٢/ ١٤٤ .

٣- مسكويه: هو أبو علي أحمد بن محمد الخازن كان عارفًا بالفلسفة من أشهر كتبه تهذيب الأخلاق. وقد ذكره أبو حيان في كتابه الإمتاع والمؤانسة ١/ ٣٢. ولأبي حيان التوحيدي (٤١٠هـ) ومسكويه (٤٢١هـ) كتاب مشترك موسوم بـ/ الهوامل والشوامل / . والهوامل لغة هي الإبل السائمة يهملها صاحبها ويتركها ترعى. والشوامل لغة هي الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فتجمعها. وأما الهوامل بمعناها في الكتاب المذكور هي أسئلة مبعثرة بعث بها أبو حيان إلى مسكويه يطلب إجابات عنها. والشوامل هي إجابات مسكويه على أسئلة أبي حيان. ويضم كتاب الهوامل والشوامل مائة وخمسًا وسبعين مسألة وجهها أبو حيان إلى مسكويه، وتلقى الإجابات عنها. ينظر مصطفى الشكعة، معالم الحضارة الإسلامية، ص ٢٠٨.





وتتم حياتهم، وتحسن معايشهم، هي أشخاص وأعيان من أمور مختلفة، وأحوال غير متفقة، وهي كثيرة غير متناهية، ربما كانت حاضرة فصحت الإشارة إليها، وربما كانت غائبة فلم تكف الإشارة فيها، فلم يكن بد من أنْ يفزع إلى حركات بأصوات دالة على هذه المعاني بالاصطلاح ليستدعيها بعض الناس من بعض، وليعاون بعضهم بعضًا، فيتم لهم البقاء الإنساني، وتكتمل فيهم الحياة البشرية ».[١]

كان ابن مسكويه على وعي عميق في ربطه فزع الإنسان إلى اللسان للمحافظة على بقائه، والحرص على اكتمال الحياة البشرية التي هي في حقيقة أمرها معاونة ومشاركة وتبادل المنافع والحاجات.

ومن ثمة، فإنَّ فزع الإنسان إلى اللسان، كان باضطرار الإنسان إلى الحياة الاجتماعية لمشاركة أفراد نوعه للتعاون والترافد، وتلك نزعة لدى الإنسان طاغية. يقول ابن سينا (٤٢٨هـ): «لما كانت الطبيعة الإنسانة محتاجة إلى المحاورة، لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة، انبعثت إلى اختراع شيء يتوصل به إلى ذلك، ولم يكن أخف من أنْ يكون فعلاً، ولم يكن أخف من أنْ يكون بالتصويت، وخصوصًا والصوت لا يثبت ولا يستقر ولا يزدحم، فتكون فيه مع خفته فائدة وجود الإعلام به مع فائدة انمحائه،إذا كان مستغنيًا عن الدلالة به بعد زوال الحاجة عنه، أو كان يتصور بدلالته بعده، فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معًا، ليدل بها على ما في النفس من أثر».[٢]



قد ينجلي لدقيق النظر غير المتعسف أنَّ ابن سينا كان يحرص حرصًا شديدًا على تعقب الاضطرارات تعقبًا واعيًا:

١- اضطرار الإنسان إلى الحياة الاجتماعية.

٢- اضطرار الإنسان إلى المحاورة والمناقلة والخطاب .

٣- اضطرار الإنسان إلى اختراع شيء لتحقيق نزعته الاجتماعية.

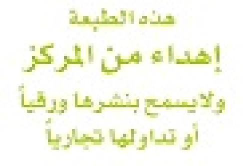
---

١- التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل،ص ٦،٧.

٢- ابن سينا، العبارة، ص ٢.








٤ - اضطرار الإنسان إلى استخدام الصوت دون سواه لأنَّه مؤهل سلفًا لاستخدامه. ولذلك فإنَّ كفأة هذا التدارس كله هي أنَّ الإنسان مضطر إلى الممارسة الفعلية للحدث اللساني لاضطراره إلى الحياة الاجتماعية .

نجمل ما ذكرناه في أنَّ الوجود الإنساني يستلزم بالضرورة وجود اللسان من حيث هو وسيلة البقاء وهديته كما يقول ابن حزم (٤٥٦هـ): «لاسبيل إلى بقاء أحد من الناس، ووجوده دون كلام .»[١] فقد ينعدم الوجود بانعدام الكلام، باعتبار أنَّ الممارسة الفعلية للحدث اللساني هي أصفى صورة للحياة البشرية، وما كان ذلك إلا لأنَّ الكلام في حقيقة أمره وسيط اصطنعه الإنسان للتعبير عن الأشياء التي تكـــون محيطــه الطبيعي والاجتماعي. ومن ثمة «لاسبيـــل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسيط اللفظ»[٢] كما أومأ إلى ذلك ابن حزم، فاغتدى اللسان حينئذ سبيلاً لا ينهى عنه لتحقيق ذات الإنسان داخل الحياة الاجتماعية، إذ إنَّ الإنسان نزيع بطبعه إلى المشاركة والمجاورة .

يمتلك الإنسان قدرات خاصة على اصطناع وسائل مختلفة لتحقيق العملية التواصلية، والوسائط المؤهلة لذلك كثيرة، الحركات والإشارات والرموز، بيد أنَّه جنح إلى استخدام الصوت دون سواه،فاستمسك به، وأضحى طاغيًا على ما عداه من الوسائل الأخرى التي لها القدرة على أنْ تكون بدائل لإحضار الغائب.

ومن الذين اهتدوا إلى هذا السبيل، بعناية الاستقراء ونهاية الاستقصاء، فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، الذي طفق يتبحث عن الحكمة في جنوح الإنسان إلى اصطناع العلامات اللسانية دون سواها من العلامات الأخرى المهيأة للاضطلاع بفعل الدلالة، وتحقيق التواصل، فتهيأ له أنَّ الإنسان لا يكتفي بنفسه مهما أوتي من قدرات ذاتية على تحويل الطبيعة وتسخيرها، فهو مضطر بالضرورة إلى معاونة الآخر ، وتلك المعاونة فعل إنساني يقتضي بالضرورة تبادل الخبرة من حيث هي حقيقة كامنة في الأشياء وفي ذات الإنسان، ومعرفة هذه الخبرة والإنباء عنها لا يتم إلا بوسائط لها القدرة على الاستبدال

١- ابن حزم، الإحكام ١/ ٢٩.

٢- ابن حزم، التقريب، ص١٥٥ .



وإحضار الغائب، وهي في الكون كثيرة، يذكر منها فخر الدين الرازي / الكتابة، والتصفيق باليد، والحركة بسائر الأعضاء / غير أنَّ أسمى هذه العلامات كلها العلامة اللسانية من حيث هي صوت يقترن بمعنى، وللصوت خصائص لا تكاد توجد في الدوال الحسية الأخرى .

يقول الرازي: «فالحكمة في وضع الألفاظ للمعاني، هي أنَّ الإنسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهاماته، فاحتاج إلى أنْ يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به إلى الاستعانة بالغير، ولابد لذلك التعريف من طريق، والطرق كثيرة مثل الكتابة، والإشارة، والتصفيق باليد، والحركة بسائر الأعضاء إلا أنَّ أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ. ويدل عليه وجوه :

أحدها: أنَّ النَّفَسَ عند الإخراج سبب لحدوث الصوت، والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة، وهذه المعاني تحدث من غير كلفة ومعرفة بخلاف الكتابة والإشارة وغيرهما .

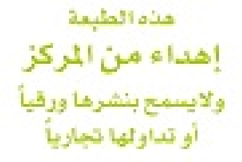
والثاني: أنَّ هذه الأصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال، فعند الاحتياج إليه تحصل، وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي.

الثالث: إنَّ الأصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف، تتولد منها الحروف الكثيرة، وتلك الحروف بحسب تركيباتها الكثيرة تتولد منها كلمات تكاد أنْ تصير غير متناهية، فإذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدًا من تلك الكلمات، توزعت الألفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه، ومثل هذا لا يوجد في الإشارة والتصفيق».[١]

إنَّ نظرة عجلى فيما أورده الرازي بشأن خصائص[٢] العلامة اللسانية، تهدي إلى الإقرار بأنَّه قد ألم بكل جوانب الصوت اللساني، فمن هذه الجوانب ما هو فيزيولوجي، ومنه ما هو فزيائي، ومنه ما هو وظيفي.

١- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب ١/ ٢٥.

٢- الخاصية: هي صفة لا تنفك عن الشيء وتميزه من غيره. ومن مجموع الخواص يتكون الكيف. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٧٩.




١ - الجانب الفيزيولوجي: لقد أومأ فخر الدين الرازي إلى هذا الجانب عندما عمد إلى الطاقة الفاعلة في إنتاج الصوت، وهي النفس الذي عده سببًا لإحداث الصوت، وذلك بتصاعده من الرئتين ليأخذ سبيله عبر التجويف الفموي، الذي يتكون من محابس، ومخارج يتشكل الصوت فيها، ويختلف باختلافها .

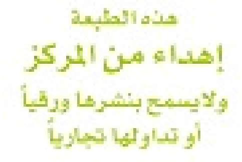
٢ - الجانب الفيزيائي: تحدث الأصوات عند انتقالها عبر الأثير تموجات في الهواء الخارجي، الأمر الذي يجعلها تكتسب صفة الظاهرة الفيزيائية، وقد أومأ الرازي إلى هذه الخاصية عندما أشار إلى أنَّ الأصوات تفنى، وتنقضي بعد حدوثها مباشرة، وهذه خاصية فيزيائية .

٣- الجانب الوظيفي: يتبدى هذا الجانب في تأليف الأصوات، وتركيبها أثناء الأداء الفعلي للكلام، إذ بوساطة عدد غير محدود من هذه الأصوات يمكن لنا تكوين عدد لا حصر له من البنى اللسانية، وقد أشار إلى ذلك الرازي، فقد انتهى به الإدراك إلى أنَّ هذه الأصوات بتركيباتها الكثيرة تتولد منها كلمات غير متناهية، وهذه الخاصية لا نكاد نجدها في العلامات البديلة الأخرى التي ذكرها الرازي نفسه .

وإذا انصرفنا نحو البيئة الأصولية سنقتنع بأنَّ الآمدي (٦٣١هـ) يعد لا محالة من الذين صرفوا عنايتهم، وجعلوا عظم اجتهادهم في تقصي مُثُلِ الظاهرة اللغوية، والوقوف بوعي النظر على رسومها، لمعرفة حقيقتها، واستكشاف العلائق القائمة بين عناصرها. فهو بعد أنْ تهيأ له أنَّ النوع الإنساني مفتقر إلى المعاونة، فهو نزيع إليها بالفطرة، ومؤهل للاستمساك بها سلفًا بقدرات عقلية، صرف عنانه نحو اضطرار الإنسان إلى اصطناع نمط معين من العلامات لتحقيق العملية التواصلية .

وقد يتبدى ذلك من قوله: «دعت الحاجة إلى نصب دلائل يتوصل بها كل واحد إلى معرفة ما في ضمير الآخر من المعلومات المعينة له في تحقيق غرضه، وأخف ما يكون من ذلك ما كان من الأفعال الاختيارية، وأخف ما يكون من ذلك ما كان منها ما يفتقر إلى الآلات والأدوات، ولا فيه ضرر الازدحام، ولا بقاء له مع الاستغناء عنه، وهو مقدور عليه في كل الأوقات من غير مشقة وتعب، وذلك ما يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الإنسان دون سائر أنواع الحيوان عناية من الله تعالى به».[1]

١- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٣١، ٣٢.






فقد استقر لدى الآمدي منذ البدء، أنَّ الحاجة دعت إلى نصب علامات للتواصل، ومعرفة ما في ضمير الغير، بيد أنَّ العلامات ــ من حيث هي أشياء محسوسة تستدعي أشياء أخرى بوصفها بدائل عنها ــ كثيرة وفي مقدور الإنسان أنْ يصطنع ما شاء من هذه العلامات، غير أنَّه رغب عن ذلك كله، وعدل إلى الصوت، وذلك لأسباب منها:

١ – يُعد الصوت في طبيعته الجوهرية فعلاً اختيارياً.

٢ – لا يفتقر إلى الآلات، والأدوات الصناعية.

٣– لا يزدحم، ويفنى ويمحي بعد الاستغناء عنه.

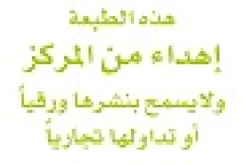
٤ – فطر الإنسان على استخدامه، فهو مؤهل لاستعماله سلفًا.

٥– يميل الإنسان بطبعه إلى بذل أقل جهد في قضاء حوائجه، والصوت يحقق له هذا الغرض.

٦– الصوت اللساني قابل في ذاته للتقطيع والتركيب، وذلك ما خص به النوع الإنساني دون سواه.

هناك اضطرار ثان قد ينضاف إلى اضطرار الإنسان إلى استخدام الصوت، وهو الفزع إلى اصطناع رقوم الكتابة، وبهذا الفعل تستحيل العلامة اللسانية السمعية إلى علامة لسانية مرئية، وهي مرحلة تحولية حاسمة في حياة اللغة الإنسانية عبر الحقب الحضارية المختلفة، فقد تنبه إلى هذا الاضطرار نفر غير قليل من أسلافنا الذين أفضى بهم التأمل، وإعمال النظر والتدبر، إلى أنَّ الإعلام لا يقتصر على الحاضر الحائن، بل هو مطلق في الماضي الغابر، والمستقبل الآتي، ومن ههنا يكون الصوت قاصرًا لأنَّه عاجز عن اختراق الزمن، وتثبيت ما علم.

وقد يكفينا مؤونة الإفاضة في ذلك ابن سينا (٤٢٨هـ) الذي يعد من روام تعقب الحدث اللساني في تجلياته، فيكون أوعد علينا ههنا أنْ نورد ما قاله بشأن الاضطرار إلى الكتابة، فهو بعد أنْ تحدث عن اضطرار الإنسان إلى المشاركة والمحاورة، انصرف إلى الحديث عن اضطرار ثان وهو : «إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان أو من المستقبلين إعلامًا بتدوين ما علم، إما لينضاف إليه ما يعلم في المستقبل، فتكمل المصلحة أوالحكمة الإنسانية بالتشارك، فإنَّ أكثر الصنائع إنَّما تمت بتلاحق الأفكار فيها




والاستنباطات[١] من قوانينها، واقتفاء المتأخر بالمتقدم، واقتدائه به. أو لينتفع به الآتون من بعد وإنْ لم يحتج إلى ما يضاف إليه فيكمل به، فاحتيج إلى ضرب آخر من الإعلام غير النطق، فاخترعت أشكال الكتابة.»[٢]

بات إعلام الغائب الحاضر في الزمان أو المستقبل ضرورة ملحة إلى إبداع نمط من العلامات الماكثة التي تزول بزوال الحاجة إلى الخطاب، ومن ههنا أضحت رقوم الكتابة نسقًا مرئيًا يوازي النسق السمعي المنطوق، فإذا هذا النسق المرقوم يختلف من عرف اجتماعي إلى آخر. وقد كان ابن سيدة (٤٥٨هـ) أشار إلى ذلك بقوله: «وعلى ذلك أيضًا اختلفت أقلام ذوي اللغات، كما اختلفت أنفس الأصوات المترتبة على مذاهبهم في المواضعات، واختلفت الأشكال المرسومة على حد اختلاف الأصوات الموضوعة ».[٣]

## رابعًا: طبيعة الحدث اللساني

لقد حظي الحدث[٤] اللساني عند نفر غير قليل من العلماء الأقدمين، باهتمام ملحوظ لا يرقى إليه أي جانب من جوانب الظواهر الثقافية والاجتماعية، ويتبدى هذا الاهتمام في أنَّهم ما انفكوا يفردون له تكثيفًا نظريًا لضبط حده ضبطًا دقيقًا لا يشوبه أي غموض من حيث جوهره وطبيعته الذاتية.



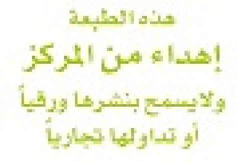
قد يظهر للرائي المتأمل منذ أول وهلة، أنَّ الحدث اللساني يتواشج في مفهومه بمجموعة من المفاهيم منها: النطق والكلام والخطاب. ولذلك نجد تداخلاً بين هذه المفاهيم كلها في الدلالة على الممارسة الفعلية للحدث اللساني، من حيث هو خاصية ينماز بها الإنسان من الكائنات الأخرى التي تشاركه في هذا الكون .

١- الاستنباط: انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا هي المقدمات إلى قضية أخرى هي النتيجة وفق قواعد المنطق. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٣٠.

٢- ابن سينا، العبارة ص ٣.

٣ـ ابن سيده، المخصص، ١/ ٥.

٤ـ الحدث: هو ما يكون مسبوقًا بالعدم، والحادث هو الكائن بعد أن لم يكن. ويختلف عن الممكن الذي لا وجود له ولاعدم من ذاته. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٦٥.






ومن الذين أولعوا إيلاعًا شديدًا بتعقب دلالة النطق من حيث هو حدث لساني، الفارابي (٣٣٩هـ)، الذي ما انفك يسعى لضبط حد النطق ضبطًا دقيقًا، فهو يقول بشأن لفظة النطق إنَّها : «عند القدماء على ثلاثة معان:

**أحدها:** القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عما في الضمير.

**والثاني:** القول المركوز في النفس، وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ.

**الثالث:** القوة النفسانية المفطورة في الإنسان التي بها يتميز التمييز الخاص بالإنسان دون سواه من الحيوان وهي التي بها يحصل للإنسان المعقولات»[(١)]

يدرك المتأمل في هذا الحد الذي اعتمده الفارابي لمفهوم النطق، أنَّه قد أعمل من أجل ذلك نهاية جهده لإيراد ما تيسر له إيراده من الإحاطة بهذا المفهوم من كل جوانبه، فهو في نظره:

١ - الأداء الفعلي للكلام، من حيث هو حدث واقعي له أثر في الواقع الحسي.

٢- التصورات والمفاهيم المعقولة في ذهن المتكلم- المستمع.

٣- القدرات العقلية، الإدراكية التي ينماز بها الإنسان من سائر الكائنات الأخرى.



تشكل هذه الجوانب الثلاثة كما ضبطها الفارابي المرتكز الأساس للحدث اللساني، من حيث هو كفاية عقلية من جهة، وأداء فعلي للكلام من جهة أخرى؛ أي الأثر المسموع الذي يوصل إلى الفهم والإفادة لدى من تهيأ له سمعه وفهمه.

وانطلاقًا من هذا التصور أضحى الحدث اللساني في عرف الأقدمين أثرًا سمعيًا وأثرًا عقليًا؛ فهو سمعي من حيث كونه إنجازًا فعليًا للكلام في الواقع، وعقلي من حيث كونه الحامل المادي للأفكار والمفاهيم والتصورات القائمة في ذهن المتكلم. وتتبدى الصلة بين المسموع والمفهوم في الطابع التوليفي الذي ينماز به الحدث اللساني. يقول ابن فارس (٣٩٥هـ) : «زعم قوم أنَّ الكلام ما سمع وفهم ،وقال قوم: الكلام حروف مؤلفة دالة على معنى، والقولان عندنا متقاربان لأنَّ المسموع المفهوم لا يكاد يكون إلا بحروف مؤلفة تدل على معنى ».[(٢)]

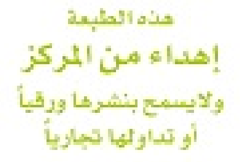
---

١ - الفارابي، إحصاء العلوم، ص ٧٨.

٢- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها. ص ٤٨ .








وتلك هي حقيقة الحدث اللساني التي لا مرية فيها، من حيث إنَّ اللسان في جوهره هو ربط الأصوات بالمعاني عن طريق التأليف، وبذلك يحصل البيان واستدعاء الغائب. وذلك ما أومأ إليه بعض البلغاء قائلاً: «اللسان أداة يظهر بها حسن البيان، وظاهر يخبر عن الضمير، وشاهد ينبئك عن غائب، وحاكم يفصل به الخطاب».[1]

ففي هذا القول تجميع لكل وظائف الحدث اللساني:

- حصول البيان.
- الإنباء عما في الضمير.
- إحضار الغائب واستدعاؤه.
- فصل الخطاب.[2]

من أشراط الحدث اللساني هي أن يدرك -في الأصل- عن طريق حاسة السمع، وما يدرك هو منظوم مؤتلف يتكون من مقرن[3] بين الأصوات (الدوال) والمعاني (المدلولات)، وقد عبر عن هذا التصور لطبيعة الحدث اللساني الأصبهاني (٥٦٥هـ) بقوله: «الكلام مدرك بحاسة السمع (...) فالكلام يقع على الألفاظ المنظومة، وعلى المعاني التي تحتها مجموعة».[4]

يتوخى المتكلم فاعل الخطاب ومنجزه في الواقع الفعلي حصول الفائدة والفهم لدى المتلقي الذي من أجله كان هذا الخطاب؛ لأنَّ الحدث اللساني فعل خاص يلجأ إليه من عقله. نجد هذا الإدراك لطبيعة الأداء الفعلي للكلام واضحًا لدى الرازي (٦٠٦هـ)، فهو يؤكد أنَّ: «الكلام عبارة عن فعل مخصوص، يفعله الحي القادر لأجل أنْ يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات، والاعتقادات. وعند هذا يظهر

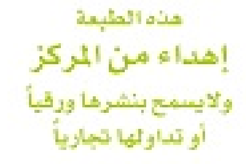



---

١- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٧٦.
٢- فصل الخطاب: هو ما ينفصل به الأمر من الخطاب. الأصبهاني، ص ٢١٦.
٣- الاقتران كالازدواج في كونه اجتماع شيئين، أو أشياء في معنى من المعاني. الأصبهاني، ص ٦٠٥.
٤- الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا. ٦٦٠.








أنَّ المراد من كون الإنسان متكلمًا بهذه الحروف، مجرد كونه فاعلاً لها[١] لهذا الغرض المخصوص».[٢]

ما يشتد توكده ههنا هو أنَّ الرازي كان على وعي عميق بطبيعة الأداء الفعلي للكلام؛ إذ جعله فعلاً ناتجًا عن الكفاية العقلية التي يمتلكها الإنسان وهي تتجلى في أصفى صورة لها في الخطاب المنجز لديه،وهو الخطاب الذي يتوخى به التعبير عما في ضميره، لأنَّ الأنظمة اللسانية كما يقول ابن خلدون (٨٠٨هـ): «وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام عن المعاني».[٣]

ذهبت عصبة أخرى -في هذا السبيل- تسترفد الحلقة التواصلية من حيث هي السبيل المتوخى لضبط فاعلية الحدث اللساني من جانب بنيته الجوهرية وإطاره الاجتماعي، ومن هؤلاء الآمدي (٦٣١هـ) الذي حاول أنْ يتناول الحدث اللساني من وجهة نظر أخرى ترتكز على ربط الكلام بطبيعته ومصدره،ومتلقيه. فهو يرى أنَّ الحدث اللساني فعل تواضعي، المقصود به الإفهام لمن كان مهيأ له. فهو يقول في سياق حديثه عن الكلام: «إنَّه اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه:

فاللفظ: احتراز عما وقعت المواضعة عليه من الحركات والإشارات المفهمة .

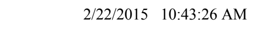


١- يندرج هذا التصور للحدث اللساني لدى الرازي ضمن الجدل القائم بين الفرق الإسلامية حول قدم الكلام وحدوثه (في رحاب مسألة خلق القرآن). فهو يقر منذ البدء أنَّ «الكلام المركب من الحروف والأصوات يمتنع في بديهة العقل كونه قديمًا لوجهين: الأول: أنَّ الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية، فالسابق المنقضي محدث؛ لأنَّ ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والآتي الحادث بعد انقضاء الأول لا شك أنَّه حادث. والثاني: أنَّ الحروف التي منها تألفت الكلمة إنْ حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة .» التفسير الكبير ١/ ٣٠. ثم يرى في مقام آخر أنَّ إطلاق كلام الله تعالى على هذه الحروف المتعاقبة، المقصود منه أنَّها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى، فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز. ومعنى كلام الله قديم يعني الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات، وترتد المعجزة اللسانية في القرآن الكريم ، في نظر الرازي، إلى الكلام المنطوق الحادث، وليس إلى الكلام النفسي الأزلي القديم. ينظر الرازي، التفسير الكبير، ١/ ٣١.

٢- الرازي، مفاتيح الغيب، ١/ ٢٦.

٣- ابن خلدون، المقدمة ٢/ ٧٠٩.





**المتواضع عليه:** احتراز عن الألفاظ المهملة.

**المقصود به الإفهام:** احتراز عما ورد على الحد الأول.

لمن هو متهيئ لفهمه: احتراز عن الكلام لمن لا يفهم، كالنائم والمغمى عليه ونحوه.»(٤)

لقد أحاط الآمدي بجميع الجوانب المتعلقة بالعملية التلفظية المقصود منها التواصل؛ فهو يومئ إلى توافر أربعة عناصر يراها ضرورية للممارسة الفعلية للحدث اللساني :

١- **اللفظ:** وهو بنى صوتية تشكل صورة سمعية في ذهن المتكلم ــ المستمع الذي يستخدم نمطًا معينًا من العلامات اللسانية للتواصل.

٢- **المواضعة:** وهي أصفى صورة لاعتباطية الحدث اللساني، بوصفه عقدًا اجتماعيًا ليس إلا.

٣- **القصد:** وتلك سمة تمتاز بها العلامات اللسانية؛ إذ شرط حصول الدلالة منها هو قصد المتكلم في إفادة المتلقي وإفهامه.

٤- **تهيؤ المتلقي:** الاهتمام بالمتلقي، وجعله طرفًا رئيسًا في اكتمال الفعل اللساني التفاتة صائبة من الآمدي إلى سيرورة العملية التلفظية وإنتاج الخطاب الذي يشكل حلقة قطباها الباث والمتلقي معًا .

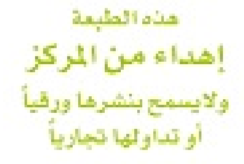
مما لا يغرب عن المتأمل الواعي هو أنَّ الإنسان يمتلك كفاية خاصة تؤهله للأداء الفعلي للكلام بوساطة نمط معين من العلامات اللسانية، وتلك الكفاية حقيقة عقلية كامنة في ذهن المتكلم ــ المستمع،وقد تتحقق هذه الكفاية في الواقع الحسي عن طريق الإنجاز الفعلي للخطاب، أو إذا جاز لنا القول بعبارة أخرى إنَّ الحدث اللساني لدى الإنسان يتبدى في صورتين اثنتين:

**إحداهما: عقلية**؛ وهي الكفاية الضمنية التي يمتلكها الإنسان والتي تسمح له بإنتاج عدد لا حصر له من البنى اللسانية.

**والأخرى:** حسية؛ وهي الأداء الفعلي للكلام في الواقع الفعلي.

---

٤- الآمدي ،الإحكام في أصول الأحكام، ١/١٣٦.






تشكل هذه الثنائية قطب الرحى في النظرية التوليدية والتحويلية[1]، بيد أنَّنَا إذا ما التفتنا التفاتة عجلى إلى التراث اللساني العربي، نعي جيدا أنَّ هذه الثنائية تنحدر تاريخيًا من منهج قديم، أنشأ يعيد إنتاج نفسه في أشكال جديدة يحسبها أقطاب اللسانيات الغربية من مستحدثات التحول اللساني في القرن العشرين. فقد التفت إخوان الصفاء (ق٤هـ) في فترة مبكرة من نضج الفكر اللساني العربي إلى الكفاية اللسانية التي جعلوها قدرة ضمنية يمتلكها الإنسان التي عبروا عنها بالقوة الناطقة، بوصفها قوة كامنة؛ فإذا أريد لها أنْ تتحقق في الواقع وتتحول من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل، التجأ الإنسان إلى اصطناع علامات مسموعة، وذلك ما جاء واضحًا بنصه في قولهم: «إنَّ من شأن القوة الناطقة التي مجراها على اللسان إذا أرادت الإخبار عنها[2] والإنباء عن معانيها والجواب للسائلين عن معلوماتها ألقت لها ألفاظًا من حروف المعجم، وجعلتها كالسمات لتلك المعاني التي في ذاتها، وعبرت عنها للقوة السامعة من الحاضرين.»[3] فهناك تمييز واضح بين الكفاية (القوة الناطقة) والأداء الكلامي (التعبير عنها للقوة السامعة) فهذا إدراك واع بحقيقة الحدث اللساني في صورتيه العقلية والحسية.

وقد اقتفى ابن خلدون (٨٠٨هـ) هذا السبيل، حين تنبه إلى الكفاية اللسانية التي عبر عنها بالملكة ومازها من النطق، بوصفه أداء، فاللسان في

---

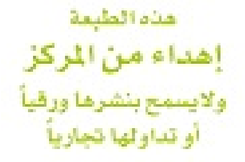
١- هي النظرية التي وضع أسسها الفلسفية والإجرائية اللساني الأمريكي تشو مسكي (N. Chomsky)، لقد ظهرت هذه النظرية في مرحلتها الجنينية في كتابه البنى التركيبية Structures syntaxiques. (١٩٥٧)،أصبح الهدف المتوخى من الدراسة اللسانية هو استكشاف البنى التركيبية وتعليل الآلية الضمنية الكامنة وراء الجمل، ثم ارتقت هذه النظرية واكتملت معرفيًا ومنهجيًا ابتداء من نشر كتابه: أوجه النظرية التركيبية Aspects de la théorie syntaxique سنة ١٩٦٥..ينظر أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، سلسلة الكتاب الجامعي ،ط٢. كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي ٢٠١٣ ص ٢٠٨.

٢- الضمير في (عنها) يعود على القوة المفكرة التي كان إخوان الصفا بصدد الحديث عنها في سياق ذكرهم للقوى المتعاقبة، منها القوى الحساسة الخمس (القوة الباصرة، والقوة السامعة، والقوة الشامة، والقوة الذائقة، والقوة اللامسة) ومنها القوة المتخيلة والقوة المفكرة والقوة الحافظة والقوة الناطقة. ينظر إخوان الصفا المرجع المذكور سابقًا، ٣ / ٤٠٥،٤٠٧. و٣/ ٤١٤،٤١٥.

٣- رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٤١٤، ٤١٥.








نظره : «ملكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل شأن الملكات، والذي في اللسان والنطق إنَّما هو الألفاظ، وأمَّا المعاني؛ فهي في الضمائر، وأيضًا فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى»[(١)]

إذا جاز لنا في هذا المقام إنطاق ابن خلدون نستطيع القول إنَّه يميز بين الكفاية اللسانية والأداء الكلامي؛ فالكفاية (الملكة) قوة ضمنية كامنة في عقل الإنسان، وهي التي تخول له إنتاج الملفوظات غير المتناهية، أمَّا الأداء؛ فهو الممارسة العملية للحدث اللساني في الواقع الحسي، وذلك ما عبَّر عنه ابن خلدون بالألفاظ الموجودة في النطق؛ لأنَّ النطق عملية تلفظية في حد ذاتها بمظهرها الحسي .

إذا رجعنا عودًا على بدء، نستطيع القول: إنَّ الحدث اللساني فعل اضطراري يلازم الوجود الإنساني، فهو حجته في هذا الكون، إذ اللسان المرآة العاكسة التي تنبلج فيها الكفاية العقلية، وهي الكفاية التي انماز بها الإنسان من سائر الكائنات الأخرى؛ فالحدث اللساني هو الوسيط الذي لجأ إليه الإنسان لتحقيق نزعته الاجتماعية.




من هذا المنطلق انبرى العلماء الأقدمون يسترفدون الحجج والدلائل، عن طريق التفاني في التقصي،والعناية بالاستقراء، لاستكشاف حقيقته والوقوف على دقائق طبيعته، والحرص الشديد على حده حدًّا لا يمارى فيه ولا يرد.

## خامسًا: مفهوم البنية أو النظام

إنَّ أقل الناس اهتمامًا بالرصيد المعرفي للتراث العربي يتهيأ له ،لا محالة، أنَّ أسلافنا كانوا قد أدركوا حقيقة الكلية[(٢)] أو البنية أو النظام، وكانوا على وعي عميق بأنَّ الكلية تأتلف من جواهر، وأنَّ عناصر البنية تتلاحك، وتتلاءم، وتتداخل وفق نظام قار وثابت تقتضيه طبيعة البنية نفسها .

١ــ ابن خلدون، المقدمة، ٢/ ٧٤٨.

٢– الكلية: من لفظ كل؛ وهو ضم أجزاء الشيء وذلك ضربان: أحدهما: الضام لذات الشيء وأحواله المختصة، ويفيد معنى التمام. والثاني: الضام للذوات. الأصبهاني، المفردات، ص ٦٥٧ .

ومن ههنا أضحى الاعتقاد لديهم سائدًا بأنَّ الحياة لا تكتمل إلا بتشكل بنية مخصوصة، وذلك ما صرح به القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) حينما ذهب يتبحث في سر وجود البنية ومكثها؛ فتبين له أنَّ العلائق القائمة بين الجواهر في مجملها هي التي تحدد حياة البنية والتحكم في مآلها عن طريق آلية التأليف والتجاور، فهو بناء على هذه الكفأة التي حصلت له من إعمال العقل فيما هو موجود تحقق لديه أنَّ لا حياة إلا بوجود بنية مخصوصة؛ إذْ يقول في هذا السمت: «وإنما نحيل وجود الحياة إلا مع بنية مخصوصة لأمر يرجع إلى المجاورات التي توجد البنية معها؛ لا لأنَّ التأليف يجب أنْ يقع على وجه مخصوص ليصح وجود الحياة معه، ولا لأنَّ التأليف لا يصح وجوده إلا مع مجاورات مخصوصة، بل يصح وجوده مع جميعها، وإنْ كان من حق الحياة ألا توجد فيه إلا وقد تجاورت الجواهر ضربًا مخصوصًا من التجاور، وبنيت بنية مخصوصة، ويمكن أنْ يقال فيه أنَّ ذلك إنَّما يجب في الحياة؛ لأنَّها توجب الحكم للجملة فحيث كونها مبنية على صفة مخصوصة ليصح أنْ توجب الحكم لها، وما أحال إيجابها الحكم يحيل وجودها، فلذلك احتاجت إلى جملة مبنية بنية مخصوصة».[١]



تهدي القراءة العميقة لهذا القول، إلى أنَّ القاضي عبد الجبار قد أدرك جيدا أنَّ البنية حقيقة كلية تقوم على ائتلاف عناصر مكوناتها وتجاورها وفق نظام معين تقتضيه طبيعة حياة البنية ووجودها .ويمكن لنا أنْ نستخلص من قوله المذكور الحقائق الآتية:

١ – لا يتحقق وجود الحياة إلا بوجود بنية مخصوصة .

٢– يرتبط وجود البنية بوجود التجاور بين عناصرها .

٣– يقع التأليف وفق نسق معين لضمان وجود الحياة معه .

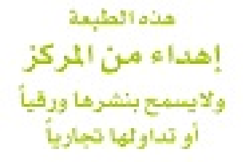
٤– يقتضي التأليف بالضرورة الإلزامية وجود عناصر متجاورة.

٥– تتبع حياة العناصر المتجاورة حياة البنية (الجملة).

وقد ينجلي للرائي المتأمل أنَّ مركز الاستقطاب في تصور القاضي عبد الجبار للبنية هو آلية تأليف العناصر المتجاورة ،ومن ثمة، أضحى التأليف ركنًا ركينًا لمقومات البنية؛

---

١ – القاضي عبد الجبار، المغني، ٧/ ٣٣، ٣٤.




فالبنية، بوصفها كلية تضم عناصر منتظمة وفق نسق معين، تقتضي بالضرورة وجود علائق قارة وثابتة بين عناصر كثيرة ومتعددة لإضفاء شرعية الحياة على البنية، ومن ههنا نجد جنوحًا لدى أسلافنا إلى التمسك بفرضية التأليف ،من حيث هو السبب الأساس في وجود البنية. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا (٤٢٨هـ) بعبارة واضحة حيث قال : «الموقع للتصور في أكثر الأشياء معان مؤلفة، وكل تأليف فإنَّما يؤلف من أمور كثيرة، وكل أشياء كثيرة ففيها أشياء واحدة؛ ففي كل تأليف أشياء واحدة». [١]

إذا قصدنا معاجًا آخر فنجد ابن رشد (٥٩٨هـ) يضطلع بتبحث واف، وتدارس أوفر، قاده إلى حصيلة كافية مؤداها أنَّ البنية في جوهرها انصهار كلي لعناصر جزئية، وهي العناصر التي لا يستقيم لها أمر إلا بوجود الكل. وانطلاقًا من هذا التصور يرى ابن رشد أنَّ «أجزاء الحيوان [٢] ليس يوجد لها الواحد الذي هو به جوهر وهي منفصلة من الحيوان، بل هي في حال الانفصال شبيهة بالأجزاء التي هي في الكون؛ أعني لم يتم وجودها حتى ينضم بعضها إلى بعض، ويصير منها جوهر واحد يدل عليه الاسم والحد». [٣]



يؤكد ابن رشد في هذا المقام فرضية انتفاء وجود العنصر أو الجزء خارج بنيته أو كليته، فتغتدي البنية تجميعًا لعناصر وأجزاء منصهرة ، وفق سيرورة علائقية وانتظامية وتوليفية تقتضيها طبيعة البنية نفسها .

استثمر الدارسون العرب الأقدمون هذا التصور العام والشامل لمفهوم البنية، وجعلوه أرضية صلدة لتأسيس رؤية عميقة لإمكانية جعل اللسان نظامًا أو بنية يمكن ضبط عناصرها ضبطًا دقيقًا، وحصر العلائق التوليفية القائمة بينها .

تُعد العناصر والوحدات الإفرادية المكونة للنظام اللساني -في تصور الأقدمين- تعاقبًا ائتلافيًا وعلائقيًا؛وبذلك تكتسب فاعليتها الوظيفية والدلالية في العملية التلفظية التي هي فعل جدلي بين الجزء والكل لإنتاج الخطاب. وقد أومأ إلى ذلك الزجاجي (٣٣٧هـ) حين انصرف ذهنه إلى هذه العلاقة الجدلية قائلا: «وأمَّا الحروف

١- ابن سينا، كتاب الشفاء، المدخل، الفصل الرابـع ص ١٠.

٢- يعني بالحيوان الكائن الحي.

٣- ابـن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ٢/ ٩٩٨.

التي هي أبعاض الكلام[١]؛ فالبعض حد منسوب إلى ما هو أكثر منه، كما أنَّ الكل منسوب إلى ما هو أصغر منه». [٢]

نجد هذا الإدراك الواعي لعلاقة العناصر اللسانية بالبنية أو النظام باديًا لدى الخطابي، الذي ما انفك يؤكد أنَّ النظام اللساني في جوهره لا يستقيم له أمر إلا إذا انبنى على ثلاث ركائز: « لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم»،[٣] ثم انبرى يعزز تصوره للكلية أو النظام أو البنية بمتوالية من المفاهيم والاصطلاحات مثل: النظم، والتأليف ، التشاكل، والتلاؤم، وهو الأمر الذي يجعلنا نسلم بأنَّ الخطابي كان واعيًا بحقيقة اللسان من حيث هو نظام يأتلف من عناصر منصهرة وفق علائق ضامة.



وقد يتوثق هذا التصور ويشتد، عندما نستقرئ مدونة ابن سينا (٤٢٨هـ) الذي لم يدخر جهدًا في إبراز الطابع التوليفي للسان في كليته ونظامه، وقد كنَّا استرفدنا وجهة نظره فيما سلف في سياق حديثنا عن البنية في تصور الأقدمين؛ إذ انصرف ذهنه إلى قيمة التأليف في بقاء حياة البنية؛ فأسقط هذه القيمة على العناصر اللسانية التي تغتدي سيرورة تعاقبية تأتلف فيما بينها لتشكيل بنية النظام اللساني. ولذلك فإنَّ العلامات اللسانية في نظره : «هي المستعدة لأنْ يؤلف منها التأليف المذكور ».[٤] وهو التأليف الذي يتكون أساسًا من أمور كثيرة تتلاحق وتتوالى في تشكيل الكل الانتظامي الجامع لهذه العناصر الجزئية مهما كانت طبيعتها.



لقد انصرفت الهمم لدى بعضهم إلى إسقاط مفهوم النسيج على بنية اللسان، فنجد الزملكاني (٦٥١هـ) يسلك هذا السبيل؛ فالمتكلم في نظره بوصفه صانع الخطاب «كناسج الديباج[٥] (...) ينشىء الكيفيات والتأليفات كما يصنع ناسج الحبر[٦] وناظم

١- الكلام يقع على الألفاظ المنظومة، وعلى المعاني التي تحتها مجموعة، وعند النحويين يقع على الجزء منه اسما كان أو فعلا أو أداة. وعند كثير من المتكلمين لا يقع إلا على الجملة المركبة المفيدة. الأصبهاني، المفردات، ص ٦٦٠ .

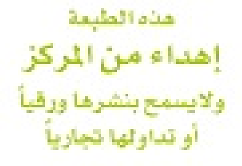
٢- الزجاجي، الإيضاح في علم النحو، ص ٥٤.

٣- الخطابي، إعجاز القرآن، ص ٢٧.

٤- ابن سينا، العبارة، ص ٣١.

٥- الديباج: كلمة فارسية معناها الثوب الذي لحمته وسداه من حرير.

٦- الحبر: البرد الموشى.




الدرر[1]». [2] فهذا التجسيد الفعلي لعلاقة بنية اللسان ببنية النسيج يدل على التحسس العميق لدى أسلافنا لحقيقة التلاحم والتلاؤم بين العناصر والجزئيات وتلاحكها لتكوين البنية أو النظام .

انطلاقًا من هذه الآراء التي استرفدناها، يكون قد توضح لنا السبيل وتوطأ، للاستمساك، بيسر دون مرية ولا جدل، بمفهوم النظام ، من حيث هو تصور شامل لدى الأقدمين يدل على الطابع الكلي الذي ينماز به اللسان، بوصفه تكثيفًا لعناصر وجزئيات لسانية لا تتحقق وظيفتها ودلالتها الإنبائية والإبلاغية إلا بوساطة الائتلاف والانتظام وفق نسق علائقي تعاقبي انصهاري يشكل بنية متراصة يقيم علاقة جدلية بينها وبين عناصرها المكونة.

■ ■ ■

١- الدرر: اللآلئ العظام.

٢- الزملكاني، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، ص ٣١٦.

## الفصل الثاني: خصائص العلامة اللسانية

مما لا ريب فيه هو أنَّ اللسان، من حيث هو نظام تواصلي يمتلكه كل متكلم ـ مستمع ينتمي إلى مجتمع له خصوصيات ثقافية وحضارية متجانسة، يتكون من علامات تشكل بنيته الجوهرية غير أنَّ هذه العلامات تختلف عن غيرها من العلامات الأخرى التي يمكن أنْ يلجأ إليها الإنسان لتحقيق عملية التواصل من حيث إنَّها علامات ذات طبيعة خاصة، وتتبدى خصوصيتها في كونها:

١ - قصدية؛ لأنَّ الإنسان حينما يصطنعها ويستخدمها يكون قاصدًا من ذلك إلى إعلام المتلقي وإفادته.

٢- خطية؛ لأنَّ طبيعة الدال في العلامة اللسانية تقتضي بالضرورة التعاقب والتلاحق للعناصر اللسانية المكونة للحدث اللساني عبر زمن التلفظ.

٣- اعتباطية؛ لأنَّ العلامة تواطؤ واصطلاح بين أفراد المجتمع اللغوي؛ فهي علامة تواضعية ليس إلا.

٤ - ائتلافية تركيبية؛ لأنَّ طبيعة التواصل اللساني تقتضي التأليف والتركيب بين علامات لسانية معينة وفق علائق وظيفية تحددها بنية اللسان نفسه .

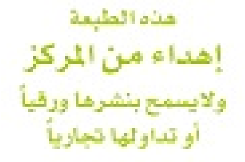
نعيد ههنا مجدَّدًا هذه العناصر حسب ترتيبها لتدارسها وتعميقها أكثر.

### أولاً: القصد

تُعد العملية التلفظية، من حيث كونها إنتاجًا لمتوالية من العلامات لغرض التواصل، حدثًا قصديًا؛إذ إنَّ المتكلم، بوصفه صانع الخطاب، يتوخى من إنجازه لهذا الخطاب إيصال أفكاره إلى الغير؛سواء أكان قصده هنا استدعاء حدوث الدلالة أم استدعاء سلوك ورد فعل عملي؛ ففي كلتا الحالتين يكون القصد حاضرًا حضورًا إلزاميًا لربط الصلة بين الباث والمتلقي. فالدلالة المتوخاة من إنجاز أي خطاب لغرض التواصل هي القصد ذاته، وقد كان أومأ إلى ذلك أبو هلال العسكري (٤٠٠هـ)؛ إذ استقر لديه أنَّ»








المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه، وقد يكون الكلام في اللغة ما تعلق به القصد (...) لهذا قال أبو علي[1] إنَّ المعنى هو القصد إلى ما يقصد إليه من القول؛فجعل المعنى القصد». [2]

يلازم القصد الدلالة الحاصلة من استخدام نمط معين من العلامات اللسانية؛ وما كان ذلك إلا لأنَّ العلامات اللسانية وُجدت بقصد التعبير عما في الضمير، وهو الأمر الذي يجعل مستخدم العلامة اللسانية يتوقع بالضرورة وجود طرف آخر الذي تستخدم من أجله، وهو مفسرها ومؤلها؛ قد يكون هذا التفسير تفسيرًا دلاليًا فحسب؛ أي لا يتجاوز الفهم والإدراك، وقد يكون تفسيرًا سلوكيًا عمليًا بإحداث فعل في الواقع الحسي للتجربة الإنسانية.

وكان ابن سينا (٤٢٨هـ) قد التفت إلى طبيعة الحاجة الاضطرارية التي تدفع الإنسان دفعًا شديدًا إلى ممارسة الحدث اللساني، وهي في نظره لا تعدو أنْ تكون جنوحًا إلى الدلالة على ما في النفس،وهذه الدلالة إمَّا أنْ تكون مقصودة لذاتها؛ فهي لا تتجاوز الفهم والإدراك، وإمَّا أنْ يكون القصد منها إثارة المتلقي لإحداث فعل من الأفعال العملية .فهو يرى: أنَّ «الحاجة إلى القول؛ هي الدلالة على ما في النفس، والدلالة إمَّا أنْ تراد لذاتها، وإمَّا أنْ تراد لشيء آخر يتوقع من المخاطب ليكون منه، والتي تراد لذاتها هي الأخبار إمَّا على وجهها، وإمَّا محرفة لتحريف التمني والتعجب، وغير ذلك؛ فإنَّها كلها ترجع إلى الأخبار التي تراد لشيء يوجد من المخاطب، فإمَّا أنْ يكون ذلك أيضًا دلالة أو فعلاً غير الدلالة؛ فإنْ أريدت الدلالة؛ فتكون المخاطبة استعلامًا واستفهامًا، وإنْ أريد عمل من الأعمال، وفعل من الأفعال غير الدلالة؛ فيقال إنَّه من المساوي التماس، ومن الأعلى أمر ونهي،ومن الأدنى تضرع ومسألة ». [3]

١- هو أبو علي القالي إسماعيل بن القاسم(٣٥٦هـ) كان إمامًا في اللغة والأدب ولصيته فيها دعاه الخليفة عبد الرحمن الناصر أشهر ملوك بني أمية بالأندلس لنشر علومه وآدابه. له كتاب الأمالي الشهير.

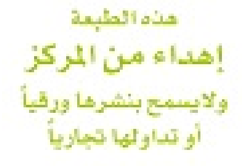
الثاني: هو أبو علي الفارسي (٣٧٧هـ) الذي يعد من مدرسة العقل والقياس، فكان يمثل النزعة التحررية في مباحث علوم اللسان العربي،وهو أستاذ ابن جني. ينظر ترجمته في الفهرست، ص ٦٩.

٢- أبو هلال العسكري، المرجع المذكور سابقًا، ص ٢٥.

٣- ابن سينا، العبارة، ص ٣١.










يتبين لنا حينئذ أنَّ القصد مقوِّم أساس في العلامات اللسانية، من حيث هي وسيلة تواصل داخل نظام معين، وهو النظام الذي ينماز من الأنظمة التواصلية الأخرى في كونه يتشكل من دوال صوتية ذات أثر سمعي تستخدم لغرض التواصل بقصد إفادة المخاطب وإفهامه، وذلك هو جوهر الممارسة الفعلية للحدث اللساني؛ فهو تعبير عن الأغراض بوساطة الأصوات؛ لأنَّ العلامات اللسانية -في حقيقة أمرها- أصوات فزع الإنسان إلى استخدامها لغرض التواصل .

وبناء على ذلك، فإنَّ العملية التلفظية لاتعدو أنْ تكون أصواتًا دالة بالقصد؛ وذلك ما تهيأ لابن حزم (٤٥٦هـ)، واستقر لديه؛ فقد انتهى به الإدراك إلى أنَّ الأصوات على ضربين :

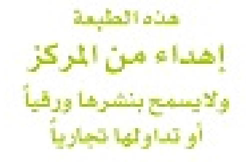
- ضرب: مبهم، غفل فهو مسهوعنه .
- ضرب: دال بقصد .



وهذا الضرب الأخير هو الذي يجنح إليه الإنسان، ويستمسك به استمساكًا شديدًا؛ لأنَّه جوهر الحدث اللساني. يقول ابن حزم: «وأمَّا الصوت الذي يدل بالقصد؛ فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم».[1]؛ أي أنَّ الكلام، من حيث هو أداء فعلي للحدث اللساني، هو صوت مقصود به التواصل والتخاطب بين أفراد المجتمع اللغوي، ومن ههنا فإنَّ العلامات اللسانية تمتاز من العلامات الأخرى، التي تشاركها في عملية التواصل، في كونها أصواتًا تتراكب منسجمة لتشكيل بنية صوتية دالة بالقصد.

انطلاقًا من هذا الإدراك لعلاقة الحدث اللساني بالقصد نستطيع أنْ نقول: إنَّ العلاقة بين العلامة اللسانية والقصد علاقة اقتضائية تلازمية؛ إذ إنَّ الإنسان، بوصفه صانع العلامات اللسانية دون سواه من الكائنات الأخرى، يدرك جيدًا أنَّ السبب في إيجاد هذه الوسائط هو القصد إلى التعبير عمَّا في نفسه، وإعلام الغير بذلك المعلوم الذي هو تصورات ومفاهيم وأفكار، وهذه المعقولات تظل مغلقة كامنة، ولا تتحقق في الواقع الحسي إلا بوجود دوال ذات أثر سمعي تسعف على إخراجها ونقلها إلى الغير. يقول الرازي (٦٠٦هـ): «إذا تكلمنا بكلام نقصد منه تفهيم الغير، عقلنا معاني

١- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص ١٢ .




تلك الكلمات، ثم لَمَّا عقلناها أردنا تعريف غيرنا تلك المعاني، ولَمَّا حصلت هذه الإرادة في قلوبنا حاولنا إدخال تلك الحروف والأصوات في الوجود لنتوسل بها إلى تعريف غيرنا تلك المعاني».[1]

يتناول الرازي في هذا المقام موضوع العملية التواصلية، بوصفها عملية قصدية[2]، انطلاقًا من عقل المتكلم للحقائق والموجودات، والعلم بها، وإدراك صورها وأمثلتها، وحاجته إلى إيصال ما حصل العلم به إلى الغير، وتلك إرادة ورغبة أكيدة فُطر عليها الإنسان من حيث كونه تواقًا بطبعه إلى المشاركة والمعاونة ضمن فئة اجتماعية معينة، فمالت طبيعته إلى استخدام الأصوات لتتحقق هذه الرغبة لديه وتحصل الدلالة التي يقصد إليها.

قد يجد تمسكنا بفرضية قصدية العلامة اللسانية مسوغًا له، في أنَّ أسلافنا كانوا قد أدركوا أهمية العملية التواصلية من حيث هي فعل لساني ينحو نحو إيجاد وسائط حسية ذات طابع حضوري دالة بالقصد لغرض إعلام المخاطب بما تم العلم به، وما كان ليتم لهم ذلك لولا تبحثهم الواعي، وإدراكهم العميق لطبيعة الحدث التلفظي لدى الإنسان، وهو الحدث الذي يجعل الإنسان ينماز به لكونه أصفى صورة لكفايته العقلية.



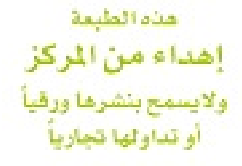

ولذلك فإنَّ الفكر اللساني العربي لا يتعامل مع العلامات كأنَّها أشكال صورية وجدت لذاتها، من حيث انفراد بنيتها، وتعاقب أجزائها، وخواء محتواها، كأنَّها مجرد رسومات ذهنية يشيدها العقل، بل إنَّ الفكر اللساني العربي ما فتىء يقيم رؤية عميقة للحدث اللساني بعامة، والعلامة بخاصة، بهدف تكوين أرضية لإمكانية وجود نظرية لسانية وسيميائية قادرة في الظاهر على أقل تقدير أنْ تفي بمتطلبات العلامة من حيث هي وسيط تواصلي مكون أساسًا من الدال والمدلول، والقصد.

تمتلك هذه الرؤية حينئذ كل المسوغات لوجودها واستمرارها؛ فتكاثرت المحاولات وتنوعت لإعادة صياغتها وإخراجها في صورة مكتملة، فإذا اتخذنا معاجًا

---

١- الرازي، مفاتيح الغيب، ٢١/ ٤٨.

٢- القصد (L'intention): هو اتجاه الذهن نحو موضوع معين وإدراكه له مباشرة ويسمى القصد الأول، وتفكيره في هذا القصد يسمى القصد الثاني. ويطلق مفهوم القصد الآن على كل ما يتصل بالعمل الإرادي من حيث العزم عليه أو تحديد هدفه. ينظر المعجم الفلسفي، ص ١٤٧.






آخر نحو مدونة ابن خلدون (٨٠٨هـ) نلفي زخمًا معرفيًا كثيفًا يفي بالغرض الذي نحن بسبيله، ويكفينا مؤونة تعقب الحصيلة المعرفية للفكر اللساني العربي لتوكيد ما نحن به مستمسكون.

لم يتقاصر ابن خلدون في هذا الأمر؛ لأنَّ الدواعي لتدارس طبيعة الحدث اللساني كانت شديدة لديه، والخوالج كانت قوية بقوة انصراف جهده إلى وضع أرضية متينة لإمكان وجود نظرية لسانية اجتماعية عربية أصيلة؛ فقد قوي في نفسه وتوثق أنَّ اللسان لا يمكن لنا عزله عن إطاره الاجتماعي،ومن ثمة لا وجود للسان إلا لغرض التواصل بوصفه فعلاً اجتماعيًا.

فكان ابن خلدون بعيد النظر ثاقب الفكر حين نبه على القصد من حيث هو مركز استقطاب للحدث اللساني، فيقول في هذا السياق : «اعلم أنَّ الكلام الذي هو العبارة والخطاب إنَّما سره وروحه في إفادة المعنى، وأمَّا إذا كان مهملاً فهو كالموات الذي لا عبرة به ».[١]



نحسب ابن خلدون في هذا القول كان راميًا إلى القصد جاعلاً إياه سرًا وروحًا؛ لأنَّه يعني بـ/ إفادة المعنى / القصد الذي بني عليه الخطاب. وكنا قد أومأنا سالفًا، إلى أنَّ العرب الأقدمين نبهوا على أنَّ المعنى المركوز في الخطاب ما هو إلا قصد المتكلم بإفادة المخاطب .

لا شك من أنَّ إنجاز ابن خلدون كان كسبًا مرحليًا عظيمًا لا يسع أحدًا إنكاره، فإنْ كان ذلك كذلك فلا ضير إنْ استرفدنا رأيًا آخر أكثر عمقًا وأوسع مدى؛ فهو لَمَّا التفت إلى الممارسة الفعلية للحدث اللساني استقر لديه : «أنَّ اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشىء عن القصد بإفادة الكلام».[٢]

تهدي القراءة العميقة لهذا القول إلى أنَّ ابن خلدون قد جعل همه الأول أنْ يفي الموضوع الذي نحن بشأنه حقه؛ فقد بلغ الغاية والأمد في نظرته لدقائق الظاهرة اللغوية، فتيسر له ضبط الحدث اللساني بحصر جميع مقوماته الأساسية التي لا يستقيم

١- ابن خلدون، المقدمة، ٥/ ٢٠٥.

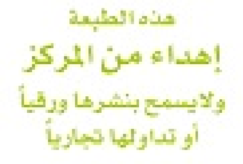
٢- المرجع نفسه ٢/ ٧٥٢.












له أمر إلا بها؛ فيجعل اللسان منذ البدء عبارة، وهذا المفهوم يحمل دلالة دقيقة في التراث اللساني العربي؛ فهو يقترن بالبيان الذي يعد رافدًا من روافد حصول الدلالة، لأنَّ العبارة في تصور الأقدمين «إنما هي في اللغة البيان عن الشيء» [1] فاستخدام ابن خلدون مفهوم العبارة في هذا المقام لم يكن اعتباطًا، بل كان عن إدراك عميق لحقيقة الحدث اللساني الذي هو في جوهره حدث بياني يتوخى من خلاله المتكلم الإنباء والإعلام والإفصاح عما في الضمير.

ولعل ربط ابن خلدون العبارة بالقصد يرتد إلى أنَّ المتكلم يقصد –من ممارسته الفعلية للكلام– إفادة المخاطب؛ أي حصول الدلالة لدى المتلقي، وتلك إشارة واعية من ابن خلدون إلى حقيقة النظام اللساني المكون من علامات دالة بقصد.

لقد تأكدت قصدية العلامة وتوثقت، بعمد ابن خلدون إلى جعل العبارة فعلاً بيانيًا ناشئًا عن القصد بإفادة الكلام؛ فالحدث اللساني –في نظر ابن خلدون– فعل يتحقق في واقع الخبرة الحسي بيد أنَّه يختلف عن الأفعال الأخرى في كونه ناشئًا عن القصد بإفادة المخاطب، وتلك الإفادة هي مضمون العبارة ومحتواها .

قد أسس ابن خلدون ما انتهى إليه ، في سياق حديثه عن القصدية، على وعي عميق بحقيقة اللسان الذي هو في جوهره نظام من العلامات القصدية التي يتوسل بها الإنسان إلى تحقيق الإفادة لدى المخاطب. ولقد عنى ابن خلدون أنَّ المقصود من اصطناع العلامات اللسانية إفادة السامع بما في ضمير المتكلم، ومن ثمة فإنَّ الحدث اللساني –في نظره–: «عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلم يقصد به أنْ يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة ويدل به عليه دلالة وثيقة».[2]

وما هو ظاهر لا يتقنع أنَّ ابن خلدون يستمسك بالقصد من حيث هو مقوِّم أساس للعملية التلفظية وإنجاز الخطاب، فليس المتوخى من الخطاب هو إنتاج أصوات مبهمة، بل المتوخى من ذلك هو القصد إلى إفادة المخاطب، وذلك بالإبانة والإنباء والإفصاح عما في الضمير.

يتبين لنا ، مما سلف ذكره، أنَّ أسلافنا كانوا قد أدركوا حقيقة العملية التلفظية من

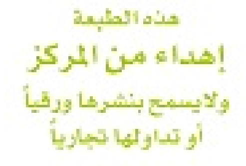
---

١– ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام، ٢ / ٩٥٠.

٢– ابن خلدون، المقدمة، ٢/ ٧٥٣.





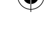





حيث هي إنتاج لعلامات منسجمة دالة بالقصد بوصفه مقوِّمًا أساسًا ترتكز عليه القيمة التواصلية للعلامة اللسانية؛لذلك نلفيهم يصرفون عنانهم نحو القصد، فإذا هم يبلغون من المقاصد قاصيها، ويقبضون شواردها تحريًا واستقراء. فاستقر لديهم أنَّ العلامة اللسانية من حيث هي وحدة النظام اللساني تتكون من ثلاثة عناصر أساسية لاينبغي لأي علامة أنْ تخلو منها، وهي الدال والمدلول والقصد .

## ثانيـًا: الخطية

تمتاز العلامات اللسانية، بحكم طبيعتها السمعية، بالخطية[1]؛ وما كان ذلك إلا لأنَّ الدوال السمعية تتعاقب وتتوالى عبر الزمن؛ فهي تتحدد ببدء إنجازها وانتقالها حيث هي آثار سمعية يمكن قياس امتدادها زمنيا؛ فهي من ههنا تختلف عن الدوال المرئية التي تتميز بالسكونية القارة؛ لأنَّها لاتقتضي امتدادًا عبر الزمن وما ينبغي لها؛ إذ تتحقق دلالتها بوجودها العيني .



وتأسيسًا على هذا التصور؛ فإنَّ العلامات اللسانية تنماز من العلامات الأخرى، التي ترافقها وتشاركها في الدلالة، بالخطية التي هي حالة ملازمة للدوال السمعية؛ وما كان ذلك إلا لأنَّ طبيعة هذه الدوال تقتضي، بالضرورة، زمنًا معينًا لانتقالها بالتلاحق والتعاقب في الامتداد الخطي للإنجاز الفعلي للكلام الذي يعد ممارسة فعلية للحدث اللساني، ثم تنتهي وتفنى بانتهاء ذلك الزمن.

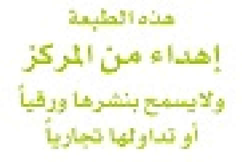
لقد عهد المفكرون العرب الأقدمون على اختلاف الحقول المعرفية التي يشتغلون فيها أمر هذه الميزة التي انفردت بها العلامة اللسانية، ولذلك أعملوا في دركها الاجتهاد،

---

١- الخطية Linéarité: يشكل الطابع الخطي للدال (Caractère linéaire du signifiant) خاصية تمتاز بها العلامات اللسانية، فانتقال الدال -بحكم طبيعته السمعية- عبر الزمن؛ محدد بوقت إنجازه وانتقاله، من حيث هو أثر سمعي دال يقتضي زمنًا معينًا لانتقاله، ثم ينتهي بانتهاء ذلك الزمن عن طريق التلاحق والتعاقب في الامتداد الخطي للإنجاز الفعلي للكلام. وعندما ينتقل من العلامة السمعية (العلامة المنطوقة) إلى العلامة المرئية (العلامة المكتوبة) يلتزم ههنا أيضًا، بالتلاحق الخطي الزمني عن طريق تعاقب العلامات الكتابية في خطية مطردة. ينظر : De Saussure (Ferdinand) Cours de linguistique générale, Paris Payot 1983.P103.








واعصموا بها إعصامًا شديدًا،وهو الأمر الذي جعلهم يأتون بالآراء الراجحة، ويوردون الحجج الواضحة، لإبراز هذه الخاصية التي تنجذب إليها الأفهام.

اعتنَّ لهم حينئذ أنَّ الخطية ميسم ملازم للعلامة اللسانية؛ فهي إذ ذاك ظهير معين للتمييز بين الدال ذي الأثر السمعي، والدال ذي الأثر المرئي. وذلك ما ألفينا القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) معصمًا به؛ إذ ما فتيء يسعى لابراز المفارقة بين العلامات اللسانية وغيرها من العلامات الأخرى التي تشاركها في العملية التواصلية.

لمَّا تأمل القاضي عبد الجبار حقيقة الحدث اللساني، من حيث هو نظام من العلامات المتعاقبة، تهيأ له أنَّ العملية التواصلية لا تتحقق إلا بتعاقب العلامات وتلاحقها عبر الامتداد الزمني، وتأسيسًا على ذلك فإنَّ الكلام -في نظره- «إنَّما يفيد بأنْ يحدث بعضه في إثر بعض؛ فيصح أنَّ ذلك يفيد الأقسام المعقولة، فأمَّا إذا حدثت كلها معًا فلا يصح وقوع الفائدة بها، يبين ذلك أنَّ الزاي والياء والدال لوحدثت معًا لم يكن بأنْ يكون زيدًا بأولى من أنْ يكون يزدًا وديزًا (...) وليس يلزم على ذلك الكتابة والرسم؛ لأنَّ الفائدة تقع بأنْ يراها الواحد منا مكتوبة جملة واحدة، بل فيه ما يفيد من غير حدوث معنى أصلاً كالنقوش التي تكون الكتابة -التي هي عليها- هي الباقية والمحدث منه هو الحادث، وقد يفعل مثل ذلك في الكتابة على اللوح بأنْ يجعل ما يبقى من بياض اللوح هو الحروف، ومع ذلك يفيد فائدة الحادث».[١]

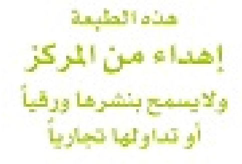
إنَّ نظرة عجلى إلى ما انتهى إليه القاضي عبد الجبار تهدي إلى أنَّ أسلافنا كانوا قد تنبهوا في فترة مبكرة جدًّا من نضج الفكر اللساني العربي إلى الامتداد الزمني للعناصر اللسانية، وقد يتبدى ذلك من إيماءته الواضحة إلى انتفاء وجود هذه العناصر في زمن واحد إذْ تقتضي طبيعتها الوظيفية والدلالية التعاقب عبر الزمن، فهي تتلاحق وفق خطية زمنية بالضرورة، ثم انصرف ليقارن بين المسموع والمرئي فظهر له أنَّ الدوال المرئية تتميز بالسكونية، فهي آثار ماكثة من حيث هي رقوم ونقوش؛ لأنَّ طبيعتها تقتضي الوجود العيني، ومن ثمة فإنَّ الدلالة الحاصلة منها لا تتحقق إلا باكتمال عناصرها لتشكيل المنظور.

أضحت هذه الرؤية دائبة التطور لدى القدامى على اختلاف مذاهبهم الفكرية، فهم مستأنفون السير بها إلى حيث تيسر لهم أنْ أوصلوها، فإذا هي مرتكز أساس انتشرت

١- القاضي عبد الجبار، المغني ٧/ ١٠٥.










تعاليمه، وتوثقت أركانه، واشتدت لدى نفر غير قليل من علمائنا الذين لم يألوا جهدًا في كشف حقيقة الخطية، فأصبح هذا التوجه لديهم نزعة لا ينهى عنها، إذ هي في تدارسهم سائدة، وفي تبحثهم بادية، فاسترفدوها، واستمسكوا بها،وجعلوها معيارًا يعول عليه في ميز العلامات اللسانية من العلامات الأخرى.

لقد وجدنا -في هذا السبيل الذي نحن بشأنه- ابن حزم (٤٥٦هـ) يستن بسنة القاضي عبد الجبار،ويقفو أثره في تأكيد الخطية، من حيث هي خاصية تنفرد بها الدوال السمعية، ولذلك فإنَّ الحدث اللساني في تصوره هو: «الصوت الفاني، المنقطع، المعدوم إثر وجوده، الواقع تحت حد الكمية في نوع القول». [1]

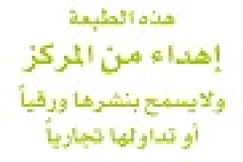
يلاحظ أنَّ ابن حزم قد أحاط بجملة من الحالات التي تعتري العلامة اللسانية، من حيث كونها تعاقبًا لأصوات منسجمة لتشكيل بنية صوتية، حيث عَتِهَ عتهًا شديدًا بطبيعة الصوت اللساني الذي يتعفى ويمحي إثر وجوده، وينقضي بانقضاء زمنه .

ونلفي ابن حزم، في سياق آخر، مدركًا إدراكًا واعيًا قيمة الزمن وعلاقته بالصوت؛ فقد التفت إلى هذا الأمر، وعهد به، واتخذه معتمدًا في تدارسه وتحليله للعلامات اللسانية، حيث وجدناه يقول في هذا السياق: «وأمَّا الذي هو غير ذي وضع فهو الزمان والعدد والقول، فإنَّك إذا قلت أمس أو عددت ساعات يومك، وجدت كل ما تعد من ذلك فانيًا، ماضيًا غير ثابت، ولا باق (...) وكذلك أجزاء القول إذا تكلمت عن حروفه، ونظمه، ومعانيه، فإنَّ كل ما تكلمت به من ذلك فقد فنى، وعدم،وما لم تتكلم به من ذلك فمعدوم لم يحدث بعد، والذي أنت فيه من ذلك لا قدرة لك على إثباته، ولا إمساكه، ولا إقراره أيضًا أصلاً بوجه من الوجوه، ولكن ينقضي أولاً فأولاً بلا مهلة». [2]

لقد أفضى التأمل بابن حزم، أثناء انشغاله بما اهتم به، إلى إدراك خاصية مشتركة بين الزمان والعدد والقول، من حيث هو ممارسة فعلية للحدث اللساني، وهي الخاصية التي تتبدى في التعاقب الانعدامي؛ أي كلما ظهر عنصر في الامتداد الزمني يفنى الذي كان

١ -ـ ابن حزم، التقريب، ص ٨٠.

٢- المرجع نفسه،ص٥٠.




قبله، ويمحي ويتعفى إثر حدوثه(١)، وهذه العناصر ليست بماكثة ولا ساكنة. وتلك صفة ملازمة لحدوث الصوت اللساني الذي يقتضي، بحكم طبيعته العضوية والوظيفية والفيزيائية، التعاقب عبر الامتداد الزمني لتحصل الدلالة المقصودة؛ لأنَّنَا إذا افترضنا حدوث الأصوات دفعة واحدة فإنَّه سيحصل اللبس لامحالة؛ إذ يعسر علينا تحديد البنية الصوتية التي تفي بالغرض المتوخى من الخطاب. وكان الخفاجي (٤٦٦هـ) قد تمسك بذلك، فاستقر لديه أنَّ الفهم وحصول الفائدة من الخطاب يرتبط بالتعاقب وامحاء العنصر اللساني إثر وجوده «فلو كان الصوت مدركًا على الاستمرار لم يقع (...) فهم الخطاب؛ لأنَّ الكلمة كانت حروفها تدرك مجتمعة فلا يكون زيد أولى من يزد أو غير ذلك مما ينتظم من حروف زيد ».[٢]

يعد التعاقب الانعدامي ميزة مصاحبة للعلامات اللسانية ولا تنفك عنها قط، وذلك ما تمسك به عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) تمسكًا شديدًا وأقام تصوره للسان عليه، فبلغ أشده في درك التعاقب الزمني للعناصر اللسانية، ومن ثمة فإنَّ الألفاظ في نظره « حروف لا يوجد منها حرف حتى يعدم الذي كان قبله». [٣]



إنَّنا لنجد الانشغال نفسه لدى الشهرستاني (٥٤٨هـ) الذي طفق يتبحث في الطبيعة الخطية للعلامة اللسانية، فانتهى به مآل هذا التبحث إلى أنَّ «النطق اللساني مركب من حروف، والحروف مقطعات من أصوات، وما من حرف يتفوه به الإنسان، وينطق به اللسان إلا ويفنى عقيب ماوجد،وينعدم كما يتحدد، ويعقبه حرف آخر إلى أنْ يصير مجموع الحرفين والثلاثة وأكثر كلمة ،ويصير مجموع الكلمتين، والثلاث وأكثر كلامًا مفهومًا مشتملاً على معنى من المعاني، معلوم لولا ذلك المعنى لم يسم الحروف والكلمات كلامًا». [٤]

لقد اهتدى الشهرستاني بيسر إلى حصيلة مؤداها أنَّ الكلام، الذي هو أداء فعلي

١- الحدوث: هو كون الشيء مسبوقًا بالعدم وهو ضربان: حدوث زماني وهو كون الشيء مسبوقًا بالعدم زمانًا، وحدوث ذاتي وهو افتقار الشيء في وجوده إلى الغير. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٧٠.

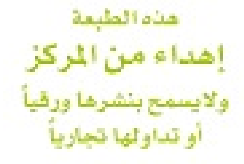
٢- الخفاجي، سر الفصاحة ،ص ١٤.

٣- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٥١.

٤- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٢٨٥.










للسان في الواقع الحسي، لم ينعت بذلك إلا لكونه قائمًا أساسًا على تعاقب العناصر اللسانية وتواليها في النطق ليس إلا.

وكان الرازي (٦٠٦هـ) أهدى سبيلاً في بلوغ الأرب، في هذا الموضوع الذي نحن بسبيله، فهو حينما نظر إلى الأداء الفعلي للكلام استقر لديه أنَّ الكلام- من حيث هو صورة[١] حسية لتعاقب العلامات اللسانية ــ «يحدث حالاً بعد حال على الأسماع».[٢] فقد راعى الرازي ههنا الطبيعة الخطية للعلامات اللسانية، وجعل همه الأول أنْ يتعقب شوارد هذا الموضوع، الذي كان منشغلاً به، بتصوره الدقيق لتتابع الوحدات اللسانية المنطوقة عبر الزمن، وهو التتابع الذي يدركه السمع دون سواه.

يقودنا هذا التصور مجددًا إلى إبراز العلاقة بين الخطية، التي هي تعاقب لوحدات صوتية عبر الامتداد الزمني، وحصول الدلالة؛ إذ أعصم أسلافنا بهذه العلاقة إلى درجة أنْ أضحت مرتكزًا لا يستقيم حد الكلام إلا به، فإذا ما رجعنا إلى الرازي نجده قد نحا هذا النحو في ربطه حصول الفهم بحصول التوالي والتعاقب عبر الامتداد الخطي لزمن التلفظ؛ فالكلمات المسموعة -في نظره- إنَّما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية، فأمَّا إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة، فذلك لا يكون مفيدًا البتة.[٣]



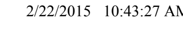
وقد يتوضح هذا السبيل أكثر لدى الآمدي (٦٣١هـ) الذي اقتفى أثر الأقدمين وانتحى سمتهم في درك الصفات الملازمة للحدث اللساني، وهي الصفات التي حصرها في الانتظام، والتقطيع، والتعاقب والتجدد. تلك ميزات ملازمة للوحدات الصوتية. ولذلك نلفي الآمدي يوسع المجال الإدراكي للعلامة اللسانية لتشمل كل الحالات المحتملة التي تلازم الدال، فهو يقول بعبارة صريحة : «إن الكلام مركب من حروف منتظمة وأصوات مقطعة تتعاقب، وتتجدد، منها تكون الكلمة، ومن تركب

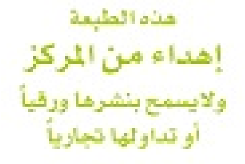
١- الصورة: ما ينتقش به الأعيان ويتميز بها غيرها وذلك ضربان: أحدهما: محسوس يدركه الخاصة والعامة. والثاني: معقول يدركه الخاصة دون العامة، كالصورة التي اختص الإنسان بها من العقل والروية، والمعاني التي خص بها شيء من شيء. الأصبهاني، المفردات، ص ٤٢٧.

٢- الرازي، مفاتيح الغيب ١٥/ ٧٨.

٣- المرجع نفسه، ١/ ٣٠.






الكلمات الكلام.»[1] كأنَّ الآمدي في هذا المقام ينزع إلى تحديد سيرورة الحدث اللساني، فهي في نظـره حروف منتظمة، ومقطعة، ومتعاقبة، ومتجددة.

ينتهي بنا التبحث، وتتوقف بنا المدارسة إلى حصيلة مؤداها أنَّ المفكرين العرب الأقدمين، على اختلاف الحقول المعرفية التي ينتمون إليها والمذاهب الفكرية التي يتصدرون منها، قد تنبهوا إلى الطبيعة الخطية للعلامة اللسانية قبل أنْ يقول بها دي سوسير منذ ردح غير قليل من الزمن، وأعصموا بها إعصامًا قويًا، الأمر الذي جعلهم يفردون لها تدارسًا أوفر، وجهدًا أوكد لإبرازها، بوصفها أساسًا يعتمد ويسترفد لميز العلامات اللسانية من العلامات الأخرى التي تشاركها في العملية التواصلية، فاغتدت الخطية ميسمًا قارًا، وضابطًا ثابتًا يلازم وجود الدوال السمعية التي تنماز بها العلامات اللسانية وما ينبغي لها أنْ تكون إلا كذلك .

## ثالثًا: الاعتباطية

لقد التفت نفر غير قليل من العلماء العرب الأقدمين، على اختلاف مذاهبهم الفكرية والمذهبية وتباينها، إلى اعتباطية[2] العلامة اللسانية، وأدركوا حقيقتها إدراكًا واعيًا؛ فقادهم ذلك إلى الاستمساك بها استمساكًا شديدًا؛ فإذا هي في تصورهم للحدث اللساني حاضرة حضورًا دائمًا، فهم يجمعون على أنَّ العلامات اللسانية وسائط

---

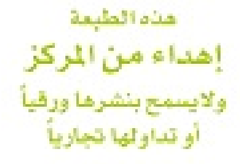
١- الآمدي، غاية المرام، ص ١٠٣.

٢- العبط لغة: هو أن تعبط الناقة صحيحة من غير داء ولا كسر. ويقال عبطت الناقة واعتبطت إذا نحرت سمينة فتية من غير داء.ويقال مات فلان عبطة؛ أي شابًا سليمًا واعتبطه الموت. قال أمية:

من لم يمت عبطة يمت هرمًا    للموت كأس فالمرء ذائقها

ديوان أمية، ص ٤٢. واللسان (عبط). ابن فارس، المرجع المذكور سابقًا (عبط).

والاعتباطية (Arbitraire) اصطلاحًا: علاقة وجدت بالمصادفة (بالمواضعة) بين الدال والمدلول؛ ليس هناك أي سبب طبيعي اقتضى وضع دال معين لمدلول معين، وذلك ما أشار إليه الجرجاني بقوله: فلو أنَّ واضع اللغة كان قد قال: ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد .والاعتباطية (في نظر دي سوسير) لا تعني أنَّها عائدة إلى اختيار حر يقوم به متكلم اللغة، وإنَّما نعني بالاعتباطية أنَّ الدال غير معلل؛ أي اعتباطي بالنسبة للمدلول الذي لاترتبطه به أي علاقة في الواقع.






لحصول الدلالة، وهي لا ينبغي لها ذلك إلا عن طريق التواضع والاصطلاح، فهم على الرغم من اختلافهم في أصل نشأة اللغة الإنسانية إلا أنهم يقرون جميعًا بأنَّ الحدث اللساني، من حيث هو تداول واستعمال، يقتضي بالضرورة الاتفاق والتواطؤ المسبق على وضع علامات لسانية معينة للدلالة على وجود أشياء وحقائق معينة ودون سواها .

وإذا فزعنا إلى مدونة الفارابي (٣٣٩ هـ) الفلسفية سيفتح علينا من آفاق البحث في هذا الموضوع ما لم نكن نحتسب؛ إذ هداه النظر الثاقب إلى إدراك حقيقة المواضعة، من حيث هي فعل اضطراري ينجذب إليه الإنسان انجذابًا شديدًا؛ لأنَّه لا مناص له من اصطناع وسائط لربط الصلة التواصلية بين أفراد المجتمع اللغوي.

أنشأ الفارابي يتعقب بفطنة واكدة حقيقة التواضع والتواطؤ، وقد جنبنا عناء إنطاقه ؛ فإذا هو يفصح بيسر قائلاً : « فيتفق أنْ يستعمل الواحد منهم تصويتًا أو لفظة في الدلالة على شيء ما عندما يخاطب غيره، فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشىء الأول لتلك اللفظة، ويكون السامع الأول قد احتذى لذلك فيقع به فيكونان قد اصطلحا وتواطئا على اللفظة فيخاطبان بها غيرهما إلى أنْ تشيع ».[١]

يعمد الفارابي في هذا المقام إلى ما أضحى ينعت بالحلقة الكلامية أو الدائرة التلفظية التي قطباها الباث والمتلقي للتقريب إلى الأفهام الأثل الأولي للمواضعة؛ فهو يرى أنَّه قد يحدث أنْ استخدم أحدهم علامة لسانية معينة للإحالة إلى شيء ما، فيتلقى المتلقي هذه العلامة ويعيها حضوريًا لربطها بالمشار إليه، فيحتفظ بها، من حيث هي مكسب اصطلاحي جديد ويستخدمها من جهته لتكتمل الدائرة التلفظية فتكتسب هذه العلامة الصفة التواصلية باتفاق قطبي هذه الدائرة، ثم تشيع وتنتشر وتتوسع بتوسيع الدائرة إلى أطراف أخرى. وذلك دليل واضح يسترفده الفارابي لتأكيد الطابع الاجتماعي للعلامة اللسانية التي لا تعدو أنْ تكون عقدًا تَوَاطَأَ على وضعه أفراد المجتمع اللغوي.

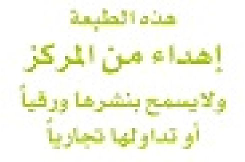
يراد بهذه الأفكار والآراء الجادة أنْ تكون منطلقًا لإثبات حقيقة الاعتباطية، من حيث هي علاقة طارئة بين علامة حسية حاضرة تحيل إلى شيء آخر غائب عن الحس، وتكتسب هذه العلاقة شرعيتها من عرف المجتمع الذي يعمل على توطيدها باستعماله إياها في مواقف وسياقات لسانية وثقافية واجتماعية متعددة.

---

١ – الفارابي، الحروف، ص ١٣٧ .








ووجدنا في سياق تعقبنا لآثار المفكرين العرب الأقدمين، وانتقالنا من البيئة الفلسفية إلى البيئة اللغوية، ابن جني (٣٩٢هـ) يسلك هذا السبيل أيضًا؛ فمابرح يرسخ هذا المبدأ وينتصر له؛ فهو حين تناول اعتباطية العلامة اللسانية بنى تصوره من وجهة نظر اجتماعية محض، وذلك باد في عرضه كيفية المواضعة، بوصفها حدثًا اضطراريًا، وما كان ذلك إلا لأنَّ الإنسان يحتاج بالضرورة إلى الإبانة والإعلام بما علم، فمال إلى اتخاذ وسائط تضطلع بما هو راغب فيه ونزيع إليه .

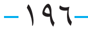
تهيأ لابن جني أنَّ المواضعة عقد جماعي ناتج عن الحاجة إلى التواصل، ولا يحصل ذلك إلا باتخاذ علامات تضطلع بدور البديل الذي ينوب عن الأشياء الموجودة في الواقع؛ فانبرى يقول في سياق حديثه عن المواضعة : «وذلك كأنْ يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدًا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظًا، إذا ذكر عرف به ما مسماه ليمتاز من غيره، وليغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبوغ الغرض في إبانة حاله ».[(١)]

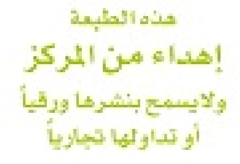
وإذا انصرفنا نحو بيئة المتكلمين نجد القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) يومىء إلى مدعم آخر؛ وهو أنَّ الكلام في حد ذاته مهيأ للمواضعة، وما كان أنْ يكون على ما هو عليه لولاها؛ فهو، من هذه الجهة، يشبه الإشارات والإيماءات الدالات بالقصد؛ فيرى أنَّ العرب قد تواضعوا على الكلام: «فحصل مفيدًا بالواضعة ويكون الكلام صحيحًا، يبين ذلك أنَّ الكلام مهيأ لصحة المواضعة عليه،كالإشارة والحركة، فكما أنَّهما لا يصيران كذلك إلا بالواضعة ؛فكذلك الكلام».[(٢)]

بلغت هذه الرؤية مرحلة متميزة من مراحل تطورها لدى ابن سينا (٤٢٨هـ)، الذي مافتىء يتحرى عمق الحدث اللساني، انطلاقًا من المرجعية الفلسفية التي تؤطره، ويتبحث فيه لسبر غوره، واستكشاف طبيعته المميزة؛ فلما التفت ابن سينا نحو العلامات اللسانية، من حيث كونها صورًا منطوقة ذات أثر سمعي، تحقق لديه واستقر

١- ابن جني، الخصائص، ١/ ٤٤.
٢- القاضي عبد الجبار، المغني ٣/ ١٠.






أنَّ هذه الصور السمعية (الدوال) ليست لها أي دلالة في ذاتها؛ فهي، بحكم طبيعتها المادية، غفل مسهو عنها؛ فالذي يضفي عليها القيمة الدلالية هو تواضع المجتمع على جعل هذه العلامات بدائل تنوب عن الأشياء الموجودة في الواقع العيني؛ فهو يرى أنَّ «اللفظ بنفسه لا يدل البتة، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه، بل، إنَّما يدل بإرادة اللافظ، فكما أنَّ اللافظ يطلقه دالاً على معنى كالعين على الدينار، فيكون ذلك دلالته، إذا أخلاه في إطلاقه عن الدلالة بقي غير دال».[(١)]

هذه إيماءة صريحة من ابن سينا إلى المواضعة التي تقترن بالقصد وتلتبس به في كثير من الأحيان لدى الأقدمين؛ لأنَّ المواضعة، في حقيقة أمرها، قصد المجتمع المستخدم لنمط معين من العلامات إلى جعلها كذلك، وإلا انتفت دلالتها وصارت ضوضاء خاوية المحتوى.

إنَّنا لنجد الاهتمام ذاته ظاهرًا كذلك عند الخفاجي (٤٦٦هـ) الذي كان يقتاف أثر سابقيه في رد الإفادة في الكلام وحصول الدلالة إلى المواضعة، من حيث هي فعل قصدي، ومن ثمة فإنَّ الكلام في تصوره: «يتعلق بالمعاني والفوائد بالمواضعة لا لشيء من أحواله، وهو قبل المواضعة إذ لا اختصاص له،ولهذا جاز في الاسم الواحد أنْ تختلف مسمياته لاختلاف اللغات ».[(٢)]

يلتمس الخفاجي في هذا السبيل دليلاً آخر على اعتباطية العلامة اللسانية وهو اختلاف اللغات وتباينها، وتلك حجة قائمة تدفع كل رأي مخالف وهي من ههنا تكتسب المسوغ الكافي للاستمساك بها. فإنَّ درك الخفاجي لحقيقة اعتباطية الحدث اللساني لهو دليل كاف على أنَّه يحمل عصارة ثقافة عصره في التعامل مع الظاهرة اللغوية؛ وقد يتعزز هذا الإدراك لديه عندما يسترفد الممازة بين الألفاظ والمعاني بناء على معيار المواضعة؛ ففي رأيه «أنَّ في الألفاظ مواضعة واصطلاحًا يختلف الناس في المعرفة بها بحسب اختلافهم في معرفة اللغة، وفهم الاصطلاح والمواضعة والمعاني ليس فيها شيء من ذلك،وإنَّما معيارها العقل والعلم وصفاء الذهن ».[(٣)]

---

١- ابن سينا، المنطق من كتاب الشفاء، المدخل ص ١٠.

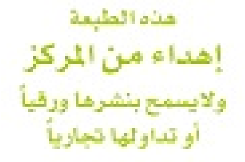
٢- الخفاجي، سر الفصاحة، ص ٣٧.

٣- المرجع نفسه، ص٢٣٤ .










ورد الخفاجي في هذا القول جملة من المعايير للفصل بين الألفاظ والمعاني؛ فهو يقر منذ البدء أنَّ اللفظ، من حيث كونه علامة لسانية، فيه مواضعة واصطلاح، ولولا ذلك ما كان علامة دالة؛ ومعنى ذلك أنَّ معرفة اللغة تقتضي بالضرورة العلم بالمواضعة بيد أنَّ شرط العلم بالمواضعة غير واجب في المعاني والأفكار والتصورات التي هي حقائق وكليات عقلية مصدرها العقل، والعلم، والفهم؛ وهي من ثمة في متناول كل عاقل، الأمر الذي يجعلها لا تختلف باختلاف اللغات والأمم. ولكن هؤلاء العقلاء، الذين يشتركون في الكليات العقلية، يختلفون في اصطناع الوسيلة الحامل المادي لهذه الأفكار والتصورات التي يعقلونها؛ ففزعوا «إلى الحروف في المواضعة؛ لأنَّها أسهل، وأوسع مع التأمل لا يوجد ما يقوم مقامها».[1]

لقد سوغ جنوح الإنسان إلى التواضع على الأصوات والاصطلاح عليها سهولة هذه الأصوات وسعتها، بحيث يصعب إيجاد وسيلة أخرى مهما كانت طبيعتها المادية لتقوم مقامها، ويرتد ذلك بخاصة إلى انتظام هذه الأصوات وتقطيعها وتعاقبها، وبهذه الخصائص الثلاث اغتدت الأصوات الوسيلة الطاغية على ما سواها في اصطناع العلامات الدالة.

ولكن الأمر الذي لا يغرب عن أحد هو أنَّ الصوت بطبيعته المادية لا يدل، وما ينبغي له ذلك، وإنَّما الدلالة قد تحصل من ترتيب الأصوات وتعاقبها في العملية التلفظية، وذلك الترتيب والتعاقب ليس معللاً بعلة طبيعية أو عقلية اقتضت أنْ يكون التلفظ على نسق معين من الترتيب، بل أنَّ ذلك في مجمله يرتد إلى تواضع المجتمع اللغوي واصطلاحه، فحسب، على وضع ذلك الترتيب لتلك الدلالة. وقد نبه على ذلك عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) الذي انتهى به التأمل إلى حصيلة مؤداها أنَّ «نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتفٍ في ذلك رسمًا من العقل اقتضى أنْ يتحرى في نظمه لها ما تحراه، فلو أنَّ واضع اللغة كان قد قال: ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد».[2]

١- الخفاجي، المرجع المذكور سابقاً، ص ٤٥.

٢- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٠.





يبدو أنَّ من أوائل الأمور التي لفتت انتباه العلماء العرب الأقدمين في شأن المواضعة، هو أنهم قد أدركوا أنَّ المواضعة لا تحصل على شيء منعدم الوجود أو مجهول لاحضور له في ذهن من هو في حاجة إلى المواضعة. نجد هذه النزعة واضحة لدى عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)؛ إذ ما انفك ينبه على اشتراط المواضعة للعلم بالمعلوم وإلا انتفت الحاجة إليها ولم تعد الضرورة التواصلية تقتضيها؛ فالمواضعة لديه : «لا تكون ولا تتصور إلا على معلوم؛ فمحال[١] أنْ يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم؛ ولأنَّ المواضعة كالإشارة، ، فكما أنَّك إذا قلت: خذ ذاك لم تكن هذه الإشارة لتعرف السامع المشار إليه في نفسه، ولكن ليعلم أنَّه المقصود من بين سائر الأشياء التي تراها وتبصرها، كذلك حكم اللفظ مع ما وضع له ».[٢]

قد أفلح الجرجاني في تشبيه المواضعة في النظام اللساني بالإشارة؛ كما أنَّه يعسر علينا أنْ نشير إلى مجهول، كذلك المواضعة لا تتحقق إلا بوجود عيني أو ذهني. وهذه التفاتة مرشدة من أسلافنا إلى الصلة القائمة في العرف الاجتماعي بين الممكنات، من حيث إنَّها وسائل يلجأ إليها الإنسان لاستثمارها لحصول الإنباء والإعلام، وبين الموجودات، من حيث إنَّها حقائق ذات وجود عيني يحتك بها الإنسان في محيطه الطبيعي والاجتماعي .

المكنات كثيرة وتستدعي الضرورة التواصلية استخدامها واسترجاعها دوما، وإعادة إحيائها وامتلاكها مجددًا، لتوسيع المجال الإدراكي للعلامة على اختلاف نمطها ومادتها ونوعيتها؛ فهي سواء في كونها لا تتحقق فاعليتها التواصلية إلا بالمواضعة والاصطلاح. يقول الشهرستاني (٥٤٨هـ) في سياق حديثه عن الكلام: «هو مختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ، حتى ولو تواطأ قوم على نقرات وإشارات ورمزات لحصل التفاهم بها، كما حصل التفاهم بالعبارات».[٣]

ليس ثمة تناجل فيما أورده الشهرستاني بشأن القيمة الدلالية للمواضعة، بوصفها فعلاً اجتماعيًا اضطراريًا، يوطد الصلة الكائنة بين الموجود في الأذهان والموجود في الأعيان أو حسب عبارة أبي حيان التوحيدي ربط صوغ العقل بصوغ اللسان، إلى

١- المحال: هو ما جمع فيه بين المتناقضين. الأصبهـاني. المفردات، ص ١٩٣.

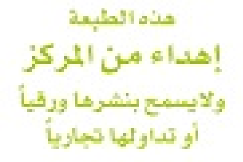
٢- الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص٤١٦.

٣- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٢٤.










درجة التلازم المستمر. وانطلاقًا من هذا الإدراك لأهمية المواضعة يقر الشهرستاني بأنَّها «تقدير للمعقول في المحسوس (...)، يكون جانب المحسوس عربيًا أو عجميًا أو هنديًا أوروميًا أو سريانيًا أو عبرانيًا ».[1]

قد يظهر لنا وينبلج أنَّ المواضعة أمست عقدًا اجتماعيًا بين طرفين :

**أحدهما**: المفاهيم والأفكار والتصورات العقلية المقدرة؛ لأنَّها مثالات عن أشياء عينية، وهي مشتركة بين جميع الناس .

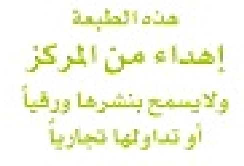
**والآخر**: الدوال والصور السمعية، من حيث إنَّها آثار صوتية ذات طابع حضوري حسي، وهي إذ ذاك تختلف باختلاف الأمم والمجتمعات اللغوية؛ فالمواضعة حينئذ مقارنة بين الثابت والمتغير؛ فيتمثل الثابت في الكليات العقلية، ويتمثل المتحول في المحسوسات من حيث هي دوال ذات أثر سمعي.

إذا سرنا على هذا القري سنجد لامحالة معاجًا آخر يوصلنا إلى غور معرفي عميق نلفيه باديًا في مدونة الرازي (٦٠٦هـ)، الذي يشدنا إليه شدًا بتبحثه العميق؛ فهو يتجنب الشكائك؛ إذ لا يقنع بها دون المعرفة اليقينية، ولا يمكث إلا حيث مكث به الإدراك الواعي لحقيقة الظاهرة الذي هو بشأن مدارستها. ينفي الرازي منذ البدء وجود الكلام بمعزل عن الاصطلاح والمواضعة؛ إذ لولا المواضعة ماكان هناك كلام أصلاً يقول : «لامعنى للكلام اللساني(٢) إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة، والحروف المركبة معرفات لما في الضمائر، ولو قدرنا أنَّهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلامًا أيضًا، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة، بل أمرًا وضعيًا اصطلاحيًا».[3]

١- الشهرستاني، المرجع المذكور سابقًا، ص٣١٩.

٢- يميز الأشاعرة بين الكلام اللساني والكلام النفسي، والرازي يستن بسنتهم، ولذلك ألفيناه يومئ في أحايين كثيرة إلى الميز بين الكلام، من حيث هو صفة قائمة في النفس، فهو من ههنا مثل العلم والقدرة والاعتقاد، وبين الكلام اللساني المتواضع عليه بين أفراد المجتمع اللساني. فالأول أزلي قديم، والثاني محدث كغيره من المحدثات. ينظر الرازي التفسير الكبير، ١/ ٢٦ وما بعدها.

٣- الرازي، مفاتيح الغيب ١/ ٢٦.




إنَّ أدنى تأمل في هذا القول يهدي إلى أنَّ الرازي، حين استخدم مصطلح الكلام اللساني، كان ذلك يشي بما يؤمن به في قرارة نفسه؛ إذْ يطلق مصطلح الكلام على كل ما يقع عليه الاصطلاح والتواضع، سواء أكان ذلك الشيء المتواضع عليه صوتًا أم غير صوت .

وقد لا نجد لهذا الموضوع، الذي نحن بسبيله، تخلصًا إلا باسترفادنا دليلاً آخر نلفيه باديًا لدى الآمدي (٦٣١هـ) الذي تمسك باعتباطية العلامة اللسانية، ولازمها في كل تدارسه للظاهرة اللغوية؛فتحقق لديه أنَّ الملفوظات ليست لوازم عقلية اقتضائية لا مناص للإنسان من الاستمساك بها،بل هي أفعال اصطلاحية ليس إلاَّ. لم يجد الآمدي إلى ذلك سبيلاً إلا أنْ يقول : « إنَّ هذه العبارات والتقديرات غير حقيقية؛ أي ليست أمورًا عقلية، بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الأعصار والأمم،ولهذا ولو وقع التواضع من أهل الاصطلاح على أنْ يكون التفاهم بنقرات وزمرات لقد كان ذلك جائزًا».[(١)]

نخلص إلى القول حينئذ إنَّ الاعتباطية، التي عبر عنها القدامى بالمواضعة والاصطلاح، خاصية تنضاف إلى جملة الخصائص الأخرى التي تنماز بها العلامات اللسانية التي هي في جوهرها وسائط التجأ إليها الإنسان اعتباطًا لتنوب عن الشيء الذي تستدعيه وتحل محله حضوريًا لتحقيق الدلالة .

## رابعًا : التأليف والتركيب

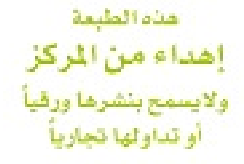
تمتاز العلامات اللسانية بالطابع النظامي أو التوليفي؛ إذ يعسر التواصل ويمتنع باستخدام علامات معزولة، فالعلامة اللسانية لا تأخذ قيمتها الدلالية والإبلاغية إلا داخل نظامها، وبناء على قوانينه الداخلية، ومن ثمة فإنَّ العلامة اللسانية ليست لها أية فاعلية إبلاغية إلا ضمن حواليتها المألوفة التي تشكل بنيتها التركيبية .

ولذلك فإنَّنا إذا ما التفتنا لنتفحص مليًا التراث اللساني العربي، نجد هذه الفرضية مألوفة لدى العلماء العرب الأقدمين؛ فقد كان الجرجاني (٤٧١هـ) يشير دومًا وما مرة إلى أهمية التركيب في العملية التواصلية، فهو يقول في هذا الشأن: «لا يتصور أنْ يتعلق

١ - الآمدي، غاية المرام، ص ١٠٠.








الفكر بمعاني الكلم أفرادًا ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم، ولا يصح في عقل، أنْ يتفكر متفكر في معنى فعل من غير أنْ يريد إعمال فعل فيه، وجعله فاعلاً له أو مفعولاً (...) واعلم أنني لست أقول إنَّ الفكر لا يتعلق بمعاني الكلم المفردة أصلاً، ولكنِّي أقول إنَّه لا يتعلق بها مجردة من معاني النحو».[1]

لم يهتد الجرجاني إلى هذا الحكم إلا بعد تدبر وتفكر في حقيقة نظام العلامات اللسانية، فبعد تمحص وروية انتهى إلى أنَّ الائتلاف والتركيب هو الأساس الذي يقوم عليه الخطاب المنجز لغرض حصول الدلالة المتوخاة؛ فهذه إيماءة صائبة تنبعث من أعماق القرن الخامس الهجري، لتضيف إلى التدارس الحديث زادًا معرفيًا ثريًا يستمد أصوله من التواصل الفكري المعطاء بين الأجيال المتعاقبة في التراتب المشهدي لمسلسل المد الحضاري الإنساني بكل مقوماته.

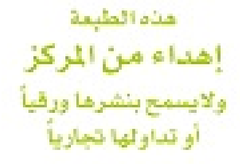
ومن ههنا فإنَّ الحقيقة التي لا مرية فيها هي أنَّ التواصل بين أفراد المجتمع اللغوي لا يتم عن طريق ما يوفره لهم الرصيد المعجمي من مداخل معجمية التي هي في حقيقة أمرها وحدات لسانية عجماء مكبلة بقيود حقلها المعجمي، بل يتم ذلك عن طريق التأليف بين العلامات اللسانية وفق ما يسمح به طابعها الخطي، في ظل الكفاية الضمنية التي يمتلكها المتكلم-المستمع المثالي للغته، وهي الكفاية التي تجعل الإنسان ينماز من الكائنات الأخرى، وتتبدى هذه الكفاية -في أصفى صورة لها- في التحكم في الآلية التركيبية التي تعد نواة النظام اللسانية.

وبناء على هذه الحصيلة ، يمكن لنا القول: إنَّ الجرجاني قد تنبه، في فترة مبكرة جدًّا من تاريخ الفكر اللساني العربي، إلى أهمية المكون التركيبي، وأدرك بوعي علمي عميق دوره في عملية توليد البنى التركيبية،وهذا الإدراك لأهمية المكون التركيي يعد الآن، في رحاب تطور النظرية اللسانية، من المبتكرات الحديثة؛ إذ إنَّه قطب الرحى في النظرية التوليدية والتحويلية إلى درجة أنْ أصبح المتتبعون للمسار التطوري للسانيات يحسبون هذه المقاربة المنهجية بكرًا لم تطأها أقدام المستكشفين، بيد أنَّ هؤلاء لو أمعنوا النظر، واطرحوا الضجر، والتفتوا التفاتة، ولو عجلى، إلى

١- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣١٤.










التراث اللساني العربي لوجدوا أرضية صلدة ومرعة تزخر بزخم علمي كثيف يمكن له أنْ يسهم في حل كثير من المشاكل التي تعوق سبيل البحث العلمي في مجال اللسانيات .

ويكون حريا بنا في هذا المقام أن نَعْدِلَ ما ذهب إليه الجرجاني بما أراده ابن مالك من النحو وتوخاه؛فهو يقول في خطبة الكافية الشافية :

وبعد؛فالنحوُ صلاحُ الألسنهْ والنفسُ إنْ تُعْدَمْ سناهُ فِي سنهْ
بِهِ انكشافُ حُجُبِ المَعَانِــي وجَلْوَةِ المَفْهُومِ ذا إذعــانِ[١]



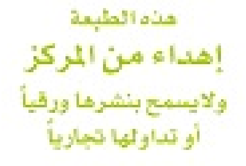

تدل هذه الإيماءة من ابن مالك دلالة قاطعة على أنَّ الفكر النحوي العربي ليس بفكر شكلي، كما يتوهم بعضهم، بل هو فكر ينحو نحو ربط العلائق الوظيفية بالمحتوى الفكري وقدرة التوليد والتجديد التي يمتلكها المتكلم للغة معينة.

وإذا عدنا على بدء لنمكث في المسار الذي رسمه الجرجاني لحقيقة العلامات اللسانية في انتظامها وائتلافها، نجده لما تأمل طبيعة العلامة، من حيث إنَّها وسيلة وظيفية ودلالية، اعتنَّى له أنَّ العلامات لا ترقى إلى مستوى الوسيط الدال إلا عن طريق التعليق والانتظام؛ فلا تحصل الدلالة إطلاقًا إلا بمراعاة الألفة وصلة الاقتران والتعلق التركيبي الذي هو أصل مفهوم النَّظْمِ الذي أولع به الجرجاني إيلاعًا شديدًا. ولذلك فهويعزز ما ذهب إليه واعتصم به قائلاً : «لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض،ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك ».[٢]

يجعل الجرجاني ههنا التعليق أو الائتلاف الاقتضائي مركز استقطاب للنظم والتركيب؛ معنى ذلك أنَّ التأليف بين العلامات اللسانية ليس باعتباطي وإنِّما يخضع لعلائق تركيبية تعكس البنية الذهنية لدى المستخدم لنمط معين من العلامات، وتلك البنية ترتد إلى الكفاية اللسانية التي يمتلكها المتكلم- المستمع والتي تسعفه على إنتاج عدد لا حصر له من البنى التركيبية .

١- ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ١/ ١٥٥.

٢- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٤.




إذا استأنسنا بظلال هذه الكفأة، التي يمكن لنا نعتها بالنزعة العقلية في التفسير اللساني العربي، فإنَّنا لا نجد بدًا من أنْ ننصرف إلى كفأة أخرى تمثلها مدونة الرازي (٦٠٦هـ)؛ فهو، بحكم منهجه الذي ينطلق من أسس عقلية، قد اعتصم بعلاقة البنية التركيبية بالبنية الذهنية، وانصرف يتبحث عن الفرق بين العلامات في حالة الإفراد، والعلامات في حالة التركيب، فاستقر لديه أنَّ الدلالة الحاصلة من العلامة بمعزل عن التركيب هي دلالة وضعية، أمَّا الدلالة الحاصلة من التركيب فهي دلالة عقلية. وقد ينجلي ذلك واضحًا من قوله: «إنَّ إفادة الألفاظ المفردة وضعية أمَّا التركيبات فعقلية؛ فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها، ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك التركيبات؛ فظهر الفرق». [1]

يتبدى لنا إذن أنَّ آلية التركيب ترتد إلى الكفاية اللسانية، بوصفها قدرة عقلية يمتلكها الإنسان، وهي القدرة التي تسمح له بتكوين جميع البنى التركيبية لنظامه اللساني، ويظهر ذلك في ربط العلامات اللسانية وتعليق بعضها ببعض وفق ائتلاف معين يقتضيه المكون التركيبي للسان ما.

وكان ابن خلدون (٨٠٨هـ) قد التفت إلى هذه الكفاية، التي تكسب المتكلم آلية التركيب عن طريق التعليق بين العلامات اللسانية في متواليات لفظية تعكس الآلية التركيبية الضمنية القادرة على توليد عدد لا حصر له من البنى التركيبية، حيث قال «إذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع.»[2] تتجلى الملكة اللغوية (الكفاية اللسانية) في نظر ابن خلدون في آلية التركيب التي يمتلكها المتكلم ـ المستمع المثالي للغته والتي تخول له إنتاج عدد لا حصر له من البنى اللغوية .

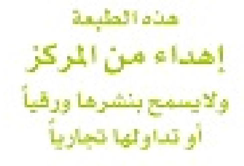
وتجدر الإشارة في هذا المقام، إلى أنَّ اللغويين العرب الأقدمين قد مازوا التركيب

١- الرازي، مفاتيح الغيب، ١/ ٢١.

٢- ابن خلدون المقدمة ٢/ ٧٢٢.








من التأليف؛ فالتأليف، الذي هو تجاور علائقي، أخص من التركيب، وما كان ذلك إلا لأنَّ التأليف يقتضي بالضرورة وجود علاقة ائتلافية انتظامية تنبني على الألفة القائمة بين العلامات اللسانية في سياق بعينه.[١]

وحاول السيوطي[٢] (٩١١هـ) أنْ يتعقب هذا الفرق، ويفصل فيه بإيراد بعض الآراء التي تنتهج هذا السبيل، نذكرها ههنا حسب ترتيبها الذي تمسك به السيوطي:

يقول ابن فلاح[٣](٦٨٠هـ) في المغني «التأليف حقيقة في الأجسام مجاز في الحروف»[٤]

يقول بهاء الدين بن النحاس[٥] (٦٩٨هـ) في التعليقة : «الفرق بين التأليف والتركيب أنّه لابد في التأليف من نسبة تحصل فائدة تامة مع التركيب؛ فالمركب أعم من المؤلف».[٦]

يقول ابن القواس[٧] (٦٩٦هـ) في شرح ألفية بن معط : «التأليف أخص من التركيب

---

١- ينظر المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية بن مالك، ١/ ١٤.

٢- هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي جلال الدين له حوالي ستمائة مصنف منها:

ـ الاتقان في علوم القرآن.

ـ الأشباه والنظائر .

ـ الاقتراح .

الإكليل في استنباط التنزيل. الزركلي، الأعلام ٤/ ٧١.

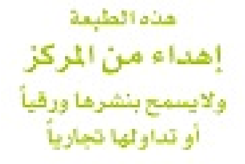
٣- هو منصور بن فلاح بن محمد بن سليمان بن معمر اليمني النحوي له العديد من المؤلفات أشهرها الكافي في أصول الفقه .السيوطي،بغية الوعاة، ٢/ ٣٠٢.

٤- السيوطي، الأشباه والنظائر ١/ ١٢٤.

٥- بهاء الدين بن النحاس هو محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبي نصر الإمام أبو عبد الله، تخرج على يده جماعة من الأئمة وفضلاء الأدب، له خبر في المنطق، لم يصنف شيئًا إلا ما أملاه شرحًا لكتاب المقرب. مات سنة ٦٩٨هـ. ينظر البغية ١/ ١٣، ١٤.

٦- السيوطي، المرجع المذكور سابقا، ١/ ١٢٤.

٧- ابن القواس هو أبو الفضل عبد العزيز بن جمعة بن زيد القواس الموصلي المتوفى سنة ٦٩٦هـ شرح




من الألفة؛ وهي الملاءمة أصله في الأجسام، وأطلق على الألفاظ المتتالية تشبيها بها». [1]

ما نحن به معنيون في هذا المقام هو أنَّ هناك إجماعًا على ميز التركيب من التأليف بحكم أنَّ التأليف نوع من التركيب الذي فيه ألفة بين العناصر المؤتلفة .

وقفنا إلى حد الآن في ضوء المنهج الذي اعتمدناه، والأهداف التي رسمناها، على العلامة في تصور الأقدمين من حيث هي ثابت؛ أي بوصفها وحدة دالة قائمة أساسًا على علاقة اعتباطية بالوضع،وتلازمية بالاستعمال بين دال معين ومدلول معين اقترن به وظل مصاحبًا إيَّاه في اطراد رتيب،وتلك هي خاصية العلامات في صورتها الثابتة. ولكن العلامات اللسانية، أثناء الأداء الفعلي للكلام في الواقع الفعلي للغة، قد تتبدى في حالتين: منها الثابت ومنها المتحول.

أما الثابت منها: فقد تطرقنا إليه، وأفردنا له مباحث شتى تفي في مجملها بالمفاهيم والاصطلاحات،والتصنيفات والتفريعات، والنظام والخصائص.

وأمَّا المتحول: فقد أرجأناه لضرورة منهجية لأنَّ الثابت هو الأصل والمتحول فرع عليه، وقد حان الآن حينه؛ ونعني به حالة اختلال العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول واضطرابها ، ومروق العلامة من سلطة الوضع والاصطلاح لغرض ما قد يقتضيه سياق الكلام اقتضاء.

ويعد التحول حالة أخرى يقتضيها المسار الدلالي للعلامات اللسانية دون سواها، حيث تتجاوز العلامة حقلها الدلالي المألوف لتنتقي حقلا آخر من الحقول الاحتمالية التي ينصرف إليها ذهن المتكلم عن طريق العدول، وينصرف إليها ذهن المتلقي عن طريق التأويل. وتلك هي الخاصية التي تنماز بها العلامات اللسانية من العلامات الأخرى التي تشاركها في العملية التواصلية.

وإدراكًا منا لفاعلية المتحول من العلامات اللسانية ارتأينا أنْ نقاربه باسترفادنا إجرائين شاعا في إمكان إنشاء الخطاب وتفكيك بنيته؛ فنستمسك بدءًا بالعدول المجازي الذي يتخذه المتكلم أو المخاطب، اضطرارًا أو اختيــارًا، لتحقيق غرض ما.

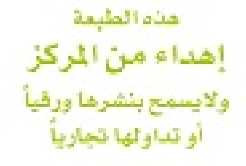
---

ألفية بن معط، وكافية ابن الحاجب ينظر البغية ٢/ ٩٩.

١- السيوطي، المرجع المذكور سابقًا، ١/ ١٢٤ .








ونعتصم انتهاء بالإجراء التأويلي الذي ينصرف إليه ذهن المتلقي، اضطرارًا أو اختيارًا أيضًا، راغبًا عن المتجلي بنصه وظاهره ومحكمه. وراغبًا في الخفي بمؤوله ومجمله ومتشابهه. وتلك نزعة المتلقي في تفاعله مع النص المقروء بدءًا ومآلاً.

■ ■ ■





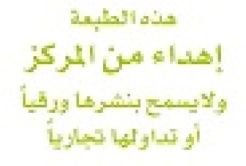


# القسم الرابع: العلامة اللسانية بين اطراد الحقيقة والعدول المجازي

الفصل الأول: علاقة العدول بالاتساع.
الفصل الثاني: التحول الدلالي للعلامات اللسانية عند علماء الأصول

«قد ألف من أهل اللغة أنَّهم إذا استعملوا لفظًا بإزاء معنى أطلقوه إطلاقًا، وإذا استعملوه بإزاء غيره قرنوا به قرينة فيدل ذلك على أنَّه حقيقة فيما أطلقوه مجاز في الغير؛ وذلك لأنَّ وضع الكلام للمعنى إنَّما كان ليكتفي به في الدلالة، الأصل أنْ يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها أغلب في الاستعمال»

الآمدي




## الفصل الأول: علاقة العدول بالاتساع

### توطئة:

لايمكن لأحد أنْ يماري في إدراك الأقدمين لحقيقة الحقول الدلالية للعلامات اللسانية، كما لا يمكن له أنْ يرتاب فيما أوردوه بشأن انتقال العلامة من حقل إلى آخر، والتحرر من سلطة العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول التي تواطأ عليها المجتمع اللغوي .

ولذلك نلفي نفرًا غير قليل من أسلافنا يدرك إدراكًا واعيًا قابلية المجال الدلالي للاتساع، وهو ما أضحى ينعت في الفكر اللساني المعاصر بالانزياح الذي يعني الخروج عن المألوف، والمروق من الإلزام المعياري، وتلك هي خاصية العلامات اللسانية؛ إذ إنَّها لا تتقيد بالعلاقة التلازمية بين الدال والمدلول،بل قد تتجاوز ذلك لتنتج حقلاً رحبًا من الدلالات عن طريق التتابع والتولد الذي يعكس طبيعة الفكر الإنساني .



يعد العدول، في مفهومه العام، تحولا في سيرورة السنن التي ينتظم وفقها الاستعمال الفعلي للغة، فهو إذ ذاك يرتبط بموقف المتكلم وما يقتضيه ذلك الموقف من إثارة لغرض ما قد يكون إبلاغيًا ، أو يكون فنيًا وجماليًا. والعدول ضربان :

ضرب تركيبي: وهو خاص بالعلاقات الوظيفية في المحور الركني، ويعرف في التراث اللساني العربي بالمجاز العقلي .[1]

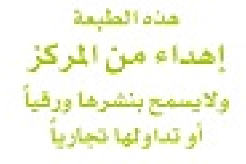
وضرب آخر دلالي: وهو خاص بالعلاقات الانتقائية في المحور الاستبدالي، وينعت لدى الأقدمين بالمجاز اللغوي .[2]

يعكس العدول بشكل عام، والعدول الدلالي بشكل خاص، نزعة الإنسان إلى فك

---

١- المجاز العقلي: يسمى مجازًا حكميًا ومجازًا في الإثبات، ويسمى أيضًا بالإسناد المجازي، وهو إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له في الأصل، وحاصله أن توجد قرينة صارفة للإسناد عن أن يكون إلى ما هو له أصلا . الجرجاني، التعريفات .

٢- المجاز اللغوي: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في الاصطلاح مع قرينة مانعة عن إرادته؛ أي إرادة معناها في ذلك الاصطلاح. الجرجاني، التعريفات.






قيود العلامة اللسانية التي كبلها بها تواطؤ المجتمع اللغوي وتواضعه، في وضع صلة أبدية بين دال معين ومدلول معين اقترن به وظل مصاحبًا إيـاه في اطراد[1] رتيب، مما قلص المجال الإجرائي للعلامة، بوصفها وحدة النسق السيميائي الذي يهدف إلى وضع خريطة لما هو موجود، انطلاقًا من حركية العلامة وتجددها في محيط دلالي أوسع بكثير ما يتصور العرف اللغوي. فالعدول حينئذ في وضع البشر هو: «احتيال الإنسان على اللغة وعلى نفسه لسد قصوره وقصورها معًا ».[2]

لقد أولع اللغويون والبلاغيون العرب الأقدمون إيلاعًا شديدًا بتدارس العدول بأبعاده المختلفة؛ إذ إنَّهم بقدر حرصهم على انسجام العلامة واطرادها، انصرفوا أيضًا إلى تعقب التحول الدلالي للعلامات، ورصد مجاله، واستنباط علله، ليغتدي سبيلاً متوخى في الاستعمال. فوجدنا الدارسين الأقدمين، على اختلاف الحقول المعرفية التي ينتمون إليها، يكترثون بهذه الخاصية التي تنماز بها العلامات اللسانية، وقد أمرع تدارسهم لها، بخاصة حينما تمسكوا بمفهوم الاتساع الذي تولعت به أفكارهم، وعهدوا به إلى درجة أنْ أصبح مصطلحًا سائدًا يدل على الخاصية التحولية للعلامات اللسانية، وهي الخاصية التي ينماز بها النظام اللساني من الأنظمة التواصلية الأخرى.

## أولاً: مفهوم الاتساع وعلاقته بالتحول الدلالي للعلامات اللسانية

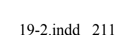
وجدنا الانشغال بمفهوم الاتساع باديًا في فترة مبكرة جدًّا من تاريخ التفكير اللغوي العربي لدى سيبويه (١٨٠هـ)[3]، الذي انبرى يتعقب الاستعمالات المجازية في اللسان العـربي، متحريًّا الدقة في ضبط المسوغات، وحصر الضوابط المحتملة في الأداء الفعلي للكلام في البيئة اللغوية العربية المتجانسة .

١- المطرد (Régulier): ما يسير على وجه ثابـت، أو ما يخضع للقاعـدة باطراد. ينظر المعجـم الفلسفي، ص ١٨٥.

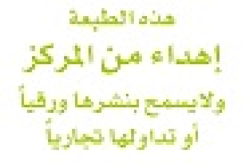
٢- عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب ، ص١٥٨ .

٣- هو عمرو بن عثمان بن قنبر فارسي الأصل، بصري النزعة النحوية. أخذ النحو عن الخليل، وهو أول من وضع كتابًا شاملاً جامعًا وصل إلينا في نحو اللسان العربي على الأصول والمسائل التي استنبطها الخليل. ينظر الفهرست ص٥٧ .










فقد تمسك سيبويه بمفهوم الاتساع[1] أثناء تعقبه العلاقات الوظيفية في البنية التركيبية للسان العربي،ونحسبه كان راميًا به إلى التعبير عن مفهوم التحول الدلالي للعلامات اللسانية (العدول)،وتلك حقيقة تبدو جلية من خلال تعليله بعض الأمثلة التي أوردها مستشهدًا بها على قضايا نحوية معيارية؛فما انفك يومئ إلى السعة التي تستدعي استخدام تركيب معين دون سواه حسب ما يقتضيه السياق الموقعي الذي أنجز فيه ذلك الخطاب.

ومن الأمثلة التي يسترفدها، لتعليل ما هو بشأنه، قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[2]، فالعلاقة الانتقائية بين فعل / مكر/ و/ الليل والنهار/ ، في البنية الإسنادية، علاقة عدول وخروج عن المألوف كما هو متصور في ذهن المتلقي العربي للخطاب القرآني ؛لأنَّ الليل والنهار –في نظر سيبويه– «لايمكران، ولكن المكر فيهما» [3] فالعلاقة بين المسند والمسند إليه، في الآية المذكورة، علاقة انتقائية توسعية .

ثم يقول سيبويه : «وسمعنا من العرب من يقول ممن يوثق به: اجتمعت أهل اليمامة، فأنث الفعل في اللفظ، إذ جعله في اللفظ لليمامة، فترك اللفظ يكون عليه في سعة الكلام».[4]

حين نظر سيبويه إلى الأنماط الخطابية في اللسان العربي، تبدى له أنَّ مسوغ السعة قد يسمح بتوليد عدد لاحصر له من التراكيب التي تصبح متداولة بين أفراد المجتمع اللغوي لأداء غرض إبلاغي معين،فهو يقول : «فجاز على سعة الكلام كقولك نهارك صائم، وليلك قائم»[5]

---

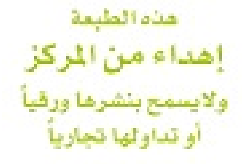
١- ينظر سيبويه، الكتاب ١/ ٩٨، ١٦٠، ١٧٦.

٢- سبأ: ٣٣.يقول الشريف الرضي: «المراد بمكر الليل والنهار: ما يتوقع من مكرهم في الليل والنهار، فأضاف تعالى المكر إليهما لوقوعه فيهما. وفيه أيضًا زيادة فائدة، وهي دلالة الكلام على أنَّ مكرهم كان متصلاً غير منقطع في الليل والنهار. الشريف الرضي،تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص ٢٦٧.

٣- سيبويه المرجع المذكور سابقًا، ١/ ١٧٦.

٤- المرجع نفسه ١/ ٥٣.

٥- المرجع نفسه، ١/ ٣٣٧.






وفي هذا السياق الذي نحن بشأنه، يهمنا أنْ نشير إلى أنَّ سيبويه قد قرن السعة في الكلام بالإيجاز والاختصار، ولذلك نجده يشير «إلى استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار».[1] وجعل مثالاً لتوضيح ذلك قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾[2] فقد عقب على هذه الآية بقوله : «إنّما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان ههنا».[3]



عندما استخدم سيبويه هذه المفاهيم كان قد بنى تصوره من وجهة نظر المنهج الوصفي الذي اعتمده في تحليل المدونة اللغوية التي اتخذها مرتكزًا يعول عليه في استنباط الضوابط التي تتحكم في الاستعمال الفعلي للسان العربي، وحصر المعايير التي يستعمل وفقها التخاطب .

ليس من شأننا التوسع في المنهج الذي توصل به سيبويه إلى الأصول التي وضعها، بل حسبنا أنْ نشير إلى أنَّ سيبويه قد انصرف ذهنه، في فترة مبكرة جدًّا من تاريخ البحث اللساني العربي، إلى مسوغ الاتساع الذي يضفي على النظام اللساني العربي حركة دائبة لتوسيع الحقول الدلالية، وتحرير العلامات اللسانية من القيود الثابتة التي يصطنعها المجتمع اللغوي لغرض ضبط أنماط الإبلاغ والتواصل.

ومن يتأمل مليًا مدونة ابن جني(٣٩٢هـ) [4]، ويتعقب آثاره العلمية، يجد اهتمامًا واضحًا لديه بظاهرة التحول الدلالي للعلامات اللسانية؛ فانبرى، في ظل هذا الاهتمام، يضع تعليلاً للانزياح الشائع في الاستعمال الفعلي للكلام؛ فإذا هو في نظره عدول عن

١- سيبويه، المرجع المذكور سابقًا،١/ ٢١١.

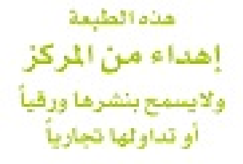
٢- يوسف: ٨٢.

٣- المرجع نفسه،١/ ٢١٢.

٤- كان ابن جني نزيعًا إلى الدقة في وضع الضوابط والحدود ،ورسم التعريفات والاصطلاحات ،متأثرًا بالمنهج الكلامي العقلي الذي كان يؤطر تفكيره، لقد استن ابن جني بسنة أستاذه أبي علي الفارسي (٣٧٧هـ) الذي يعد من مدرسة العقل والقياس، فكان يمثل النزعة التحررية في مباحث علوم اللسان العربي، فقد نسبت إليه العبارة المشهورة «لأن أخطيء في خمسين مسألة مما بابه الرواية أحب إلي من أن أخطيء في مسألة واحدة قياسية » أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص ٢/ ٩٢.








النظام القواعدي للغة لأغراض حددها بقوله: «إنَّ الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة (...) وإنَّما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاث هي: الاتساع والتوكيد والتشبيه ».[١]

ومن ههنا لم يعد العدول عفوًا واعتباطًا، بل أمسى معللاً بعلل يقتضيها الخطاب اقتضاء؛ فالغرض المتوخى من العدول، الذي يطغى على ما سواه من الأغراض الأخرى، هو توسيع الحقول الدلالية،الأمر الذي يجعلها تتبدى في أكثر من حقل، وذلك ما نعته ابن جني بالاتساع الذي مثل له بالملفوظ الشعري الآتي:

تَغَلغَلَ حُبُّ عَثمَةَ في فُؤادي فَباديهِ مَعَ الخافي يَسيرُ[٢]

قائلا «ذلك أنه لمَّا وصف الحب بالتغلغل فقد اتسع، إلا أنَّه يجوز:

شكوتُ إليها حُبَّها المُتَغَلْغِلا فَمَا زَادَها شَكْوَايَ إلا تَدللا




فيصف بالمتغلغل ما ليس في أصل اللغة أنْ يوصف بالتغلغل، إنَّما ذلك وصف يخص الجواهر لا الأحداث ».[٣]

يلاحظ إذن أنَّ الاتساع ، في نظر ابن جني، الذي طرأ على الملفوظ الأول هو في الواقع لا يعدو أنْ يكون انزياحًا للفعل حين انتقى فاعلاً ليس من خصائصه أنْ يتبدى في حواليته.

وإنَّنا لنجد الانشغال نفسه لدى القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)، في البيئة الكلامية، الذي وقف حيث وقف به الإدراك ليجلو بالبرهان والدليل الأساس اللساني لآليات الاتساع؛ إذ لم يعمل على إخفاء مقاصده الكلامية. وقد يتوضح ذلك من خلال قوله: «إنَّ حاجة العقلاء لما دعت إلى الإنباء عمَّا في النفس لما فيه من النفع، ورفع الضرر، وعلموا أنَّ ذلك وإنْ صح بالمواضعة على الحركات وغيرها،فلا يتسع ذلك اتساع

١- ابن جني، الخصائص، ٢/ ٤٤٢.

٢- يعزوه ابن منظور إلى عبيد الله بن عبد الله بن عتبة. اللسان مادة (غلل).

٣- ابن جنـــي، المرجع المذكور سابقًا، ٢/ ٤٤٤.





الكلام، اقتضى ذلك المواضعة على الكلام الذي عند التأمل نعرف أنَّه أشد اتساعًا من كل ما تضع فيه المواضعة ».[1]

كان عبد الجبار ثاقب النظر، عميق الفكر، حينما نبه على المواضعة، من حيث هي عقد اجتماعي لاضطرار الإنباء والتواصل، وهي المواضعة التي يمكن لها أنْ تقع على أشياء (صور سمعية أومرئية) لتستحيل إلى علامات دالة، بيد أنَّ هذه الأشياء البديلة تظل حبيسة العلاقة بين الدال والمدلول؛ أي أنَّ شيئًا معينًا وجد للدلالة على موضوع معين، فلا يمكن له أنْ يتجاوزه، وما ينبغي له ذلك .

تكمن المفاضلة -في نظر عبد الجبار- بين النظام اللساني، والأنظمة التواصلية الأخرى، في ظاهرة الاتساع؛ فعلى الرغم من أنَّ النظام اللساني يشارك الأنظمة التواصلية الأخرى في المواضعة والاصطلاح،إلا أنَّه يختلف عنها من حيث إنَّه أكثرها اتساعًا؛ وما كان ذلك إلا لأنَّ العملية الإبلاغية،بوصفها عملية فكرية في جوهرها، تقتضي فضاءً دلاليًا واسعًا لا ينحصر في العلاقة الثابتة بين الدال والمدلول .



وكان هذا التصور مألوفًا أيضًا عند عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) الذي يمثل النزعة الأشعرية، فما فتئ يستثمر مبادئها في التعامل مع بنية اللغة لجعل العقل في خدمة النقل، فلا انتصار لطرف على آخر، فهي ثنائية تلازمية اقتضائية توطد منهجًا قائمًا بنفسه نجده باديًا في كتابه دلائل الإعجاز الذي ضمنه فصلاً وسمه بـ (اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره). فقد راعى الجرجاني في هذا الفصل الخاصية التحولية للعلامات اللسانية، وقابليتها للانتقال من حقل إلى آخر لغرض اقتضاه السياق اقتضاء، فجعل همه الأول أنْ يعطي مفهوم الاتساع حقه، بتحديد المجال الإدراكي الذي تتحرر فيه العلامات اللسانية من القيود التي كبلها بها العرف الاجتماعي عن طريق التواضع والاصطلاح .

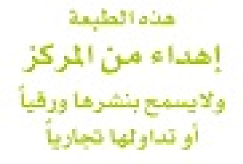
يقول الجرجاني : «اعلم أنَّ لهذا الضرب اتساعًا وتفننًا لا إلى غاية إلا أنَّه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين: الكناية والمجاز».[2] فهذه إشارة منه إلى الكناية والمجاز، بوصفهما أصفى صورة لتحول العلامات اللسانية من حقل دلالي إلى

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٦/ ٢٠٢.

٢-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٥٢.








آخر، إذ تختل في رحابها العلاقة الثابتة بين الدال والمدلول لغرض إبلاغي يستدعيه السياق الذي أنجز فيه الخطاب .

وقد بلغ الجرجاني الأمد ، بأهون الجهد، وبأقرب السعي، عندما أومأ، في سياق آخر، إلى أهمية الاتساع، بوصفه مسوغًا لتنوع الدلالات، وانتقال العلامات اللسانية من حقل إلى آخر بأيسر السبل،لتحقيق الغاية التواصلية المتوخاة من الخطاب. فقد أومأ إلى ذلك بواضح العبارة قائلاً: «إنَّ صور المعاني لا تتغير[1] بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع، ومجاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معان أخر ». [2]

إذا ما تأملنا هذا القول مليًا، نجده مشتملاً على فوائد أثيرة ترتد في مجملها إلى وعي الجرجاني العميق بالعملية التلفظية، بوصفها نسقًا تسلسليًا من الدلالات القائمة على التوليد والتحول؛ أي أنَّ كل مدلول يمكن له أنْ يتحول إلى علامة لسانية لها دلالة أخرى في ذهن المتلقي عن طريق التأويل. فنجد لكلام الجرجاني غورًا عميقًا، فهي إيماءة منه صائبة توحي بالإدراك العميق لدى أسلافنا لحقيقة نظام العلامات اللسانية التي هي قابلة في ذاتها لتوليد الدلالات، وانتقالها من حقل إلى آخر.

وكان الجرجاني قد أومأ إلى هذا التحول بذكره العناصر الآتية :

صـور المعاني قابلـة للتغيير .

لايتحقق هذا التغييـر إلا بالاتساع .

تتحرر العلامـة اللسانية من الوضع بالاتساع .

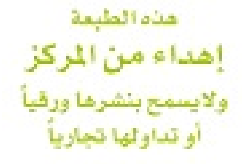
يستحيل مدلول العلامة الأولى إلى علامة ثانية في ذهن المتلقي .

قد لا يكون الغرض من استخدام علامة لسانية ما، في سياق معين، الإحالة إلى

١– تغير (Changement ) تحول صفة أو أكثر من صفات الشيء، أو حلول صفة محل أخرى، وهو أنواع: تغير في الكيف ويسمى استحالة. تغير في الكم بالزيادة أو النقصان. تغير في المكان ويسمى الانتقال. المعجم الفلسفي، ص ٥٠.

٢– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٢٠٤.








المدلول الذي ارتبطت به في الذاكرة المشتركة للمجتمع اللغوي، وإنَّما يكون الغرض من ذلك تحويل المدلول إلى علامة أخرى دالة في ذهن المتلقي عن طريق التأويل بتعقب تتابع الدلالات وتلاحقها ، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق الاستنباط واستخدام العقل، للانتقال من دلالة المطابقة إلى الدلالة التلازمية الخارجية .

وذلك ما أومأ إليه الجرجاني قائلا: «إنَّ طريق العلم بما يراد اتمامه والخبر به في هذه الأجناس الثلاثة التي هي: الكناية والاستعارة والتمثيل، المعقول دون اللفظ من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معنى ليس هو معنى اللفظ، ولكنه معنى يستدل بمعنى اللفظ عليه ويستنبط منه». [1]

لقد أفضى النظر بالجرجاني إلى مفهوم المعنى المعقول، وهو العلامة الناتجة عن مدلول العلامة الأولية،بحكم المدلول ليس عنصرًا فكريًا واحدًا مغلقًا، بل هو فضاء مفتوح من الدلالات يتكون من جميع الاحتمالات التي تفترض في حقل دلالي لعلامة لسانية معينة، وقد لا نصل إلى هذه الدلالة المفترضة إلا عن طريق الاستدلال والاستنباط ؛ وهما عنصران عقليان، ومن ههنا يصبح الاتساع خاصية عقلية.



ولا نجد بدًّا من أنْ نَعْدِلَ ما ذهب إليه كل من عبد الجبار، والجرجاني برأي آخر للسجلماسي (٧٠٤هـ)، الذي كان أكثر وعيًا، وأهدى سبيلاً، عندما استمسك بمفهوم الاحتمالات للتعبير عن المجال الإدراكي للعلامة اللسانية؛ أي قابليتها لأنْ تتحول إلى مجموعة من العلامات الأخرى عن طريق التوليد الدلالي. وذلك ما أشار إليه لاحقًا بيرس[2] في الثقافة الأخرى عندما قال بقابلية المؤولة للتحول إلى علامة أخرى. فهذا السبق المعرفي يمكن له أنْ يكون محتجًا به في تلاقي الثقافة اللسانية العربية بالثقافة اللسانية الغربية.

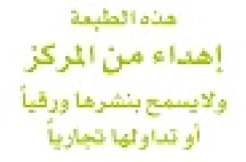
تشير هذه الإيماءة ، من السجلماسي، إلى أنَّ المدلول ليس عنصرًا واحدًا فحسب، كما تصوره دي سوسير فيما بعد، بل هو مجموعة من الاحتمالات التي تنتقى عن طريق توافر قرائن سياقية يقتضيها مقام الخطاب اقتضاء. يقول السجلماسي بمنطوق واضح:

١- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٣٩.

٢- الفيلسوف الأمريكي بيرس ((C.S.Peirce ١٨٣٩ - ١٩١٤).






«الاتساع هو اسم مثال، أو منقول إلى هذه الصناعة، ومنقول بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ الواحد،بحيث يذهب وهم كل سامع سامع إلى احتمال احتمال من تلك الاحتمالات، ومعنى معنى من تلك المعاني (...) وهو صلاحية اللفظ الواحد بالعدد للاحتمالات المتعددة من غير ترجيح ».[1]

ما هو باد للأفهام إذن هو أنَّ أسلافنا قد أعصموا بمفهوم الاتساع، وأولعوا به إيلاعًا شديدًا، وتمسكوا به لدحض كل نزعة توهم أصحابها بإنكار التحول الدلالي للعلامات اللسانية؛ إذ أوشك الاتساع أنْ يكون الميزة التي يُعَوَّلُ عليها في ميز النظام اللساني من الأنظمة التواصلية الأخرى التي، وإنْ توافرت فيها المواضعة، فهي لا تتسع اتساع العلامات اللسانية التي تشكل حقلاً رحبًا من الاحتمالات الدلالية، ولا يضبط عشوائية هذه الاحتمالات إلا السياق دون سواه، بتوافر قرائن وأمارات تسعف على فهم الدلالة المقصودة من الخطاب .

ومن ههنا فإنَّ أصفى صورة للاتساع نلفيها في العدول من حيث هو مفهوم جوهري في الفكر اللساني العربي، والذي يصلح أنْ يكون بديلاً في مبحث الأسلوبية لمفهوم الانزياح الدلالي الذي يقترب من مفهوم الاتساع كما تصوره أسلافنا على اختلاف الحقول المعرفية التي ينتمون إليها، واصطنعوا منه مسوغًا مقبولاً لتبرير علاقة اللغة بالفكر في شموليتها ومرونتها، لاحتواء كل التصورات والدلالات التي تعكس آليات التفكير البشري.

## ثانيًا: العدول في التراث العربي: المسار والتحول

إذا ما التفتنا التفاتة عجلى، لتعقب المسار الذي سلكه مفهوم العدول (المجاز) وهو جنين في التراث اللساني العربي، نلفي محطات نيرة تشدنا إليها شدًّا، قد نمكث فيها طويلاً لنقتبس منها أصولاً رائدة تشكل أرضية لهذا المبحث الذي نحن في شأنه، فيكون أوعد علينا ههنا أنْ نذكر تباعًا هذه المحطات،وأنْ نقف عند كل واحدة منها لنتتبع المراحل التي مر بها هذا المفهوم .



١- السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص ١٢٩ .





### ١ ـ أبو عبيدة (٢١٠هـ):

إنَّ الذي يروم التعقب المرحلي لتطور مفهوم العدول (المجاز) في التراث العربي لا محيص له من أنْ يدرك جيدا أنَّ هذا المفهوم ظهر في مرحلته الجنينية، في فترة مبكرة جدًّا من تاريخ البحث اللساني العربي، على يـد أبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ) في كتابه مجاز القرآن حسب النصوص التراثية التي وصلت إلينا.

يعد أبو عبيدة من الرواة والمصنفين الأوائل الذين تركوا آثارًا مدونة، وهذا لا يعني إقصاء الجهود التي سبقته، وبخاصة إذا كنا نعلم بأنَّه جاء بعد أبي عمرو بن العلاء (١٥٤هـ[١])، وهو قطب بارز من أقطاب تأسيس الخطاب المنجز حول القرآن الكريم، رواية وقراءة وتفسيرًا، إلا أنَّه لم يترك نصوصًا مدونة تنسب إليه. أما أبوعبيدة، الذي لاشك أنَّه كان قافيًا أثر سابقيه لامحالة، فإنَّ التاريخ استطاع أنْ يسجل له أثرًا يفوق المائة كتاب، كما أشار إلى ذلك صاحب الفهرست،[٢] منها كتابه مجاز القرآن، وهو أول كتاب وُسِمَ بهذا الاسم في الثقافة اللسانية العربية .

لَّما عمد أبو عبيدة إلى اصطناع لفظة المجاز، لِيَسِمَ بها مؤلفه، لم يكن قاصدًا إلى المعنى الاصطلاحي الذي تبلور فيما بعد، وإنَّما كانت غايته من ذلك هو التعبير بهذا المفهوم عن طريق الجواز إلى فهم الألفاظ القرآنية، وحصر السبل التي تؤدي إلى معرفة الظاهرة الإعجازية للخطاب القرآني المتميز، وقد فعل ذلك مستأنسًا بالقرآن نفسه؛ يقال إنَّ أبا عبيدة «سئل في مجلس الفضل بن الربيع[٣] سنة ثمان وثمانين ومئة ببغداد ـ ويقال إنَّ السائل هو إبراهيم بن إسماعيل الكاتب من كتاب الوزير ـ عن قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾[٤] وإنَّما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله، وهذا لم يعرف، فأجاب أبو عبيدة قائلاً : «إنَّما كلم الله العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرىء القيس :

---

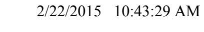
١- أبو عمرو بن العلاء من أقدم نحوي البصرة يقال إنَّه أحرق كتبه في نهاية عمره، وانصرف إلى قراءة القرآن، وهو من القراء السبعة. ينظر الفهرست ، ص ٣٠.

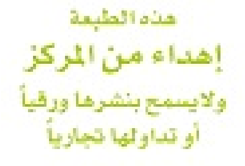
٢- ينظر الفهرست، ص ٥٩، ٦٠.

٣- كان الفضل بن الربيع وزيرًا للأمين.

٤- الصافات: ٦٤، ٦٥






أَيَقتُلُني وَالمَشرَفِيُّ مُضاجِعي     وَمَسنونَةٌ زُرقٌ كَأَنيابِ أَغوالِ [١]

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به فاستحسن الفضل ذلك واستحسن السائل، وعزمت من ذلك اليوم أنْ أضع كتابًا في القرآن في مثل هذا وأشباهه وما يحتاج إليه من علمه فلمّا، رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته المجاز ».[٢]

إذا ما دققنا النظر في الحوار الذي جرى بين السائل والمجيب، يتبين لنا بوضوح أنَّ أبا عبيدة لم يكن يريد من استخدامه لفظ / مجاز / الدلالة الاصطلاحية التي حدثت فيما بعد في البلاغة العربية،فهذا المفهوم لم يكن واضحًا لديه، وإنَّما كان يعني به كيفية التعامل مع الألفاظ القرآنية بخاصة الغريبة منها للوصول إلى الدلالة المقصودة من الخطاب.

نميل إلى القول إذن إنَّ التمسك بمفهوم المجاز لدى أبي عبيدة أثناء تعامله مع النص القرآني قراءة وتفسيرًا، يعد مرحلة أولية لبلورة هذا المفهوم واكتماله لاحقًا على يد نفر غير قليل من الدارسين الذين ضبطوا مجاله الإجرائي ضبطًا دقيقًا، وأفردوا له الإطار المناسب لتحديد دلالته الاصطلاحية المألوفة .



### ٢- الجاحظ(٢٥٥هـ):

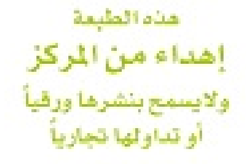
انتعش مفهوم العدول (المجاز) عند الجاحظ تحت وطأة الفكر الاعتزالي الذي أخذ على عاتقه منذ أول وهلة النظرة التوسعية للغة الإنسانية التي تحمل في بنيتها الذاتية القدرة على المروق من سلطة المعيار،والتواضع القسري الذي يوهم باطراد العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول في كل السياقات،والمواقف التي ينتج فيها الخطاب .

كان التوجه -في رحاب النزعة العقلية التي ينماز بها المذهب الاعتزالي- نحو إيجاد السبل والمسوغات لتبرير عدم المكوث عند الدلالة الظاهرة التي لا تفي بالغرض المقصود من الخطاب القرآني في سياق معين، وهو الأمر الذي يستدعي التولج في

١- ديوان امريء القيس، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ط٣ ص ٢٧. ١٩٦٩.
٢- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٦/ ٢٧٠٦.





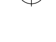





موالج البنية الدلالية، لاستنباط المحتوى الدلالي الذي قد يكون فضاءً دلاليًا غير محدود، ولا يحصل ذلك إلا بالاستمساك بالتأويل من حيث هو عملية فكرية استنباطية استدلالية.

ولذلك فإنَّنا نجد بلورة شبه مكتملة لمفهوم العدول لدى الجاحظ، الذي كان يحمل عصارة ثقافة عصره، وبدأت هذه البلورة في مرحلتها الجنينية تتجلى في بعض الإشارات والإيماءات المتفرقة كقوله: «هذا الكلام مجازه عند الناس سهل»[١] و»مجاز هذا الكلام قائم «(٢). ثم بدأ بالتدريج يتحدد لديه مفهوم المجاز ليقابل مفهوم الحقيقة .

إنَّ أدنى تأمل في مدونة الجاحظ الأدبية يهدي لا محالة إلى أنَّه كان يستعمل للدلالة على مفهوم المجاز بعض الكلمات البديلة مثل: الاشتقاق والمثل والتشبيه. كما أنَّه قد كان أحيانًا يصطنع لفظ المجاز للدلالة على التشبيه والاستعارة بالمفهوم البلاغي المعياري في الثقافة الأدبية العربية.




اكترث الجاحظ بحقيقة العدول الدلالي للعلامات اللسانية، وبالى بها كثيرًا إلى درجة أنْ أولع بها إيلاعًا شديدًا، فقد نلفي ذلك باديًا في كل خطاباته المدونة، بخاصة تلك الخطابات المنجزة حول القرآن الكريم ،إذ اغتدى الخطاب القرآني حقلاً مرعًا للتدليل على العدول الدلالي، سواء أكان ذلك العدول يتعلق بالدلالة الذاتية للألفاظ، أم بالعلاقات الانتقائية على مستوى الركن التركيبي .

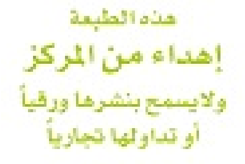
صرف الجاحظ نحو هذا السبيل الذي نحن بشأنه عنانه، فتهيأ له وتعبى منذ البدْء أنَّ الخروج عن المألوف ظاهرة طبيعية في اللغة، فهو لما تأمل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾[٣] تبدى له أنَّ هناك تحولاً في العلاقات الانتقائية اقتضاه السياق اقتضاء، فأدى هذا التحول إلى تجاوز العلاقات الوظيفية في البنية الإسنادية وما تتطلبه من انسجام بين عناصرها اللسانية المتعاقبة، فكان تعبير الجاحظ إزاء هذا التحول «وهذا مجاز آخر ».[٤]

١- الجاحظ، الحيوان، ١/ ٣٤١.

٢- المرجع نفسه، ١/ ٣٤١.

٣- النساء: ١٠ .

٤- الجاحظ، الحيوان ٥/ ٢٥.




وقد تكون هذه الإيماءة من الجاحظ أعون على النفاذ إلى مفهوم التحول الدلالي للعلامات اللسانية،والتهدي إلى حقيقته، ليعصم به إعصامًا ملحوظًا، ولكي يصير المفهوم في قبضته، التجأ إلى المدونة الأدبية لينتقي منها عينات للدلالة على اطراد العدول في الذاكرة اللغوية العربية. فلما تأمل قول الشاعر:

سأَلَتْنِي عنْ أُنَاسٍ أكلُوا شَرِبَ الدَّهْرُ عليهمْ وأكَلْ

علق قائلا : «فهذا كله مختلف وهذا كله مجاز». [(١)]

كان الجاحظ ههنا بعيد النظر حين نبه على أنَّ العلاقات الانتقائية التي تربط بين العناصر اللسانية في هذا الملفوظ الشعري هي مجاز، وليست تعتيمًا أو تضبيبًا أو غموضًا يزيغ إليه المتلفظ في سياق معين.

لقد تيسر للجاحظ ما لم يتيسر لسابقيه؛ إذْ أدرك بوضوح العلاقة التقابلية بين الأصل الدلالي للعلامة اللسانية الذي أسسه العرف اللغوي، وبين العدول عن الأصل، أو العدول لغرض إيلاغي يقتضيه الموقف الكلامي اقتضاء لا يمكن أنْ ينصرف عنه الذهن إلى الدلالة الحقيقية .

وحسبنا في هذا المقام، أنْ نقف على طائفة أخرى من الإشارات التي تمسك بها الجاحظ، لتعميق وجود الثنائية التقابلية ثابت / متغير في العادة اللغوية للمتكلم ـ المستمع العربي، يقول الجاحظ في هذا الصدد: «ويذكرون نارًا أخرى، وهي على طريق المثل لا على طريق الحقيقة، كقولهم في نار الحرب:

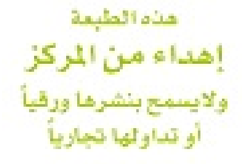
ونَارَاهُ: نارٌ نارُكُلِّ مُدَفَّعِ وأخرَى يُصيبُ الُمجْرِمِينَ سَعِيرُهَا [(٢)]

يعقب الجاحظ قائلاً: «ونار أخرى وهي مذكورة على الحقيقة لا على المثل، وهي من أعظم مفاخر العرب، وهي التي ترفع للسفر ولمن يلتمس القرى، فكلما كان موضعها أرفع كان أفخر» [(٣)]

١- الجاحظ، الحيوان ٥/ ٢٥.

٢ ـ المرجع نفسه، ٥/ ١٣٣.

٣- المرجع نفسه، ٥/ ١٣٣.






إذا ما دققنا النظر في تعقيب الجاحظ ، نلفي وعيًا عميقًا لديه بوجود ثنائية الثابت والمتغير أو الحقيقة والمجاز الذي كان يعبر عنه أحيانًا بالمثل، ثم تيسر له السبيل للوقوف على أنساق تركيبية سواء أكان ذلك في القرآن الكريم، أم في المدونة الأدبية لإبراز حقيقة الخطاب المجازي بكل عناصره على مستوى الدلالة المعجمية، وعلى مستوى الدلالة السياقية .

وقد نجد ذلك واضحًا في كلامه بعد إيراد قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ﴾[1] يقول الجاحظ معقبًا : «فالعسل ليس بشراب وإنَّما هو شيء يحول بالماء شرابًا أو بالماء نبيذًا، فسماه كما ترى شرابًا، إذ كان يجيء منه الشراب».[2]

نجد الجاحظ ههنا يبلغ الغاية القصوى في بلورة المفهوم، ويدرك بوعي عميق تجلياته، ويتبدى ذلك في استعانته بالتعابير القرآنية، واسترفاده نماذج ذات خصوصيات إبلاغية تعد مثالية؛ فقد اهتدى الجاحظ إلى العلاقة القائمة بين العسل والشراب، وهذه العلاقة تعكس ثنائية الحقيقة والمجاز أو ثنائية الدلالة التطابقية التي يؤصلها التواضع اللغوي عن طريق التواطؤ والاصطلاح، والدلالة التلازمية التي تستدعي استخدام العقل واللجوء إلى التأويل لاستنباط الدلالة المقصودة في خطاب ما في سياق معين .

ومما لا مرية فيه هو أنَّ الجاحظ لم تحصل له هذه الكفأة، في حصر مفهوم العدول وضبط مجاله الإجرائي ولو نسبيًا، إلا بعد تمحيص واع ،وإدراك عميق للظاهرة اللسانية في حد ذاتها، من حيث هي الذاكرة المشتركة للمجتمع اللغوي، وانطلاقًا من هذه الخصوصية بالذات تكون وظيفة البحث في هذه الظاهرة هي رصد الاحتمالات النسقية والنمطية للخطاب المنجز في ثقافة ما، وصوغ القوانين الكفيلة لضبط هذه الاحتمالات عن طريق النماذج التي يصطنعها الفكر اللغوي، ويبدعها لهذا الغرض .

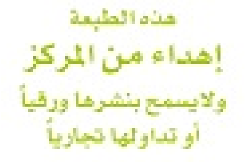
فقد كان أدرك الجاحظ أنَّ العدول ميزة يمتاز بها اللسان العربي؛ فهو على الرغم من أنَّه يورد ألفاظًا مترادفة (المثل والاشتقاق والتشبيه) للتعبير عن مفهوم العدول الدلالي أو استخدام العلامات اللسانية في غير ما وضعت له، كان يدرك بوعي علمي دقيق أنَّ

١- النحل: ٦٩.

٢- الجاحظ، الحيوان ٥/ ١٣٣ .








الخروج عن المألوف بالتحرر من المعيار والعدول عن الأصل يُعَدُّ نزعة طاغية في الإنجاز الفعلي للخطاب في الثقافة العربية. يقول في هذا الشأن: «وللعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنهم، وكما جوزوا لقولهم أكل وإنَّما عض،وأكل وإنَّما أفنى، وأكل وإنَّما أحاله، وأكل وإنَّما أفنى عينه جوزوا أنْ يقولوا ذقت ما ليس بطعم، ثم قالوا طعمت لغير الطعام (...)، وقد يقولون ذلك أيضًا على المثل والاشتقاق وعلى التشبيه ».[(١)]

لقد أفضى التأمل الواعي بالجاحظ إلى أنْ يهتدي إلى حقيقة مفهوم العدول، فأعصم به إعصامًا شديدًا وتمسك به، بوصفه نزعة لسانية جارية في الاستعمال الفعلي للخطاب لدى المتكلم العربي ؛لأنَّ المقرن الذي يتوخاه المتكلم ـ المستمع المثالي للغته من اصطناع الدال والمدلول، هو الدلالة، بيد أنَّ الدلالة ليست حبيسة هذا الاقتران الثنائي بين عنصرين اثنين ارتبطا تحت وطأة اصطلاح المجتمع اللغوي على وضع دال معين ليحيل إلى مدلول معين، بل هي فضاء واسع من الاحتمالات الدلالية التي تعكس توالد الأفكار لدى المتكلم ولدى المتلقي الذي يتفاعل مع الرسالة التي يتلقاها تفاعلاً إيجابيًا،فقد لا يجتزئ بالدلالة السطحية، وإنَّما يتجاوز ذلك إلى البنى الدلالية العميقة .

وينتهي الجاحظ ، بعناية الاستقصاء ونهاية الاستقراء، إلى أنَّ المتكلم ـ المستمع المثالي للسان العربي ـ لم يجد مَعْدِلاً عن المجاز؛ لأنَّه يجد فيه المسوِّغ للولوج إلى فضاء دلالي أرحب يسع أفكاره، ومن ههنا اغتدى العدول في نظر الجاحظ، ميزة ينماز بها اللسان العربي، ويؤصل أصلاً بارزًا من أصوله،وهو الاتساع. وقد أومأ الجاحظ إلى ذلك بمنطوق واضح قائل : «وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت».[(٢)]

## ٣- ابن قتيبة (٢٧٦هـ) ومجاز القرآن :

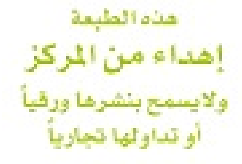
وإذا ما رمنا معاجًا آخر، من الخطاب المنجز حول القرآن الكريم، نلفي عصبة من الدارسين بلغت من المقاصد قاصيها في استقراء خصائص الخطاب القرآني، وإحراز دقائق تركيبه، قراءة وتفسيرًا وتأويلاً؛ فاستنبطت أصولاً، ووضعت ضوابط أضحت تشكل أدوات إجرائية في التعامل مع أي نص منجز في الثقافة العربية.

١- الجاحظ، الحيوان ، ٥/ ٣٢.

٢- المرجع نفسه، ٥/ ٤٢٦.










ومن الذين تناهوا في هذا الأمر، وأدوه وافيًا، ابن قتيبة (٢٧٦هـ) ، ويتجلى جهده بخاصة في كتابه تأويل مشكل القرآن، وهو جهد باد لايسع أي مجادل ستره، فضمن كتابه المذكور فوائد متكاثرة تكون أرضية لإمكانية اكتمال منوال إجرائي لتحليل النص في كل مستوياته، وعدم الاكتفاء بالدلالة التطابقية الظاهرة، وإنَّما يتجاوز ذلك إلى الدلالة الحاصلة من إعمال العقل في الدلالات الأولية للوصول إلى الدلالة الاحتمالية .

يقر ابن قتيبة، منذ البدء، بأنَّ اللسان العربي لا يخلو من العدول (المجاز) الذي يراه فضاء أرحب،ومجالاً أخصب، من الاستعمالات والملفوظات التي تسعف المتكلم على إيصال المحتوى الدلالي،وتحقيق الغرض من الخطاب في سياق موقفي معين. يقول ابن قتيبة في هذا السياق : «وللعرب المجازات في الكلام،ومعناها طرق القول ومآخذه؛ ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح،ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص ».(١)



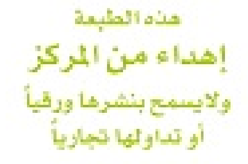
ولإيثارة الإبانة والإيضاح، يفرد ابن قتيبة، في كتابه المذكور سالفًا، مبحثين اثنين: أحدهما للمجاز،والآخر للاستعارة، فقد لزم في المبحث الأول بمفهوم المجاز، واهتم به اهتمامًا كبيرًا، فاسترفد له مجموعة من الآيات التي اتخذها ظهيرًا معينًا لتحقيق ما هو قاصد إليه، وتكلف، من أجل إيضاح هذا المفهوم، أقصى الطاقة إلى أنْ أصبح واضحًا في ذهنه المجال الإدراكي للمجاز، من حيث هو استعمال آخر للغة خارج بنيتها المألوفة.

لقد توصل ابن قتيبة إلى هذه الحصيلة في رحاب الملازمة الدائمة للقرآن الكريم قراءة، وتأويلاً. وهو الأمر الذي جعله يمثل ثقافة عصره؛ إذ في هذا العصر كان الاهتمام يزداد بفهم القرآن فهمًا يختلف عن الفهم الظاهري الذي يتأسس على تفسير العلامات بناء على دلالتها النصية، وهذا الفهم المتوخى هو الفهم الذي يتعامل مع النص القرآني من كل جوانبه الدلالية النصية منها، والمؤولة .

١- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص١٦،١٥.








أخذت هذه النزعة تتقوى، في رحاب الحركة التأسيسية لعلم الكلام[1] في الثقافة الإسلامية، فكانت هذه الأفكار دائبة التطور، حيث انصرف المتكلمون إلى المجاز يسترفدونه للتدليل على المفاهيم الدينية التي تكون مرجعيتهم الفكرية، فكانت لهم وجهات نظر في صفات الله وأفعاله، وفي العدل والجبر والاختبار؛ فكانوا إذ ذاك في حاجة إلى ثقافة لسانية لاتقف عند العلامات التطابقية، وإنَّما تتجاوز ذلك إلى العلامات التلازمية الاقتضائية التي تجد فيها النزعة العقلية ضالتها .

لايمكن لابن قتيبة أنْ يخرج عن الجدل[2] الذي كان سائدًا في عصره، بخاصة إذا كنا نعلم أنَّ ابن قتيبة كان متمسكًا بما كانت تقول به عصبة من المتكلمين أمثال ابن هذيل العلاف (٢٣٥هـ) ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي (٣٠٣هـ)[3] وكان هذا الجدل

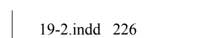
١- يقول الفارابي في سياق حديثه عن علم الكلام : « صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بأقاويل. وهذه الصناعة تنقسم إلى جزئين أيضًا جزء في الآراء وجزء في الأفعال؛ وهي غير الفقه لأنَّ الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً تستنبط منها الأشياء االلازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أنْ يستنبط منها أشياء أخرى، فإذا اتفق أنْ يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه منها بما هو فقيه. إحصاء العلوم، ص ١٣١، ١٣٢ . ويقول بشأنه ابن خلدون: «علم الكلام: هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية». ينظر ابن خلدون، المقدمة، ٢/ ٥٥٧.

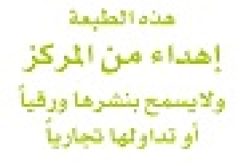
ينطلق المتكلمون من الإيمان بالله وبما جاء به رسوله صلى الله عليه وسلم للبرهنة على الشريعة بالأدلة العقلية، فانتقلوا بذلك من إيمان الفطرة والعاطفة إلى إيمان العقل والنظر والتدبر ؛ معنى ذلك أنَّ المتكلمين استمسكوا بالشريعة وأعصموا بها، ثم انصرفوا إلى الفلسفة يستمدون منها أدواتها للدفاع عن الشريعة بالحجة اليقينية، وكان اعتمادهم في ذلك على البراهين العقلية والتأويل.

٢- الجدل: طريقة في المناقشة والاستدلال تقوم على حوار وسؤال وجواب. ينظر المعجم الفلسفي ص ٥٩.

٣- هو أبو علي بن عبد الوهاب الجبائي من شيوخ المعتزلة، ولد بجبا بخوزستان ودرس في البصرة ومات بها تنسب إليه فرقة الجبائية، وهي الفرقة التي كانت تقول بأنَّ الله متكلم بكلام مركب من حروف وأصوات يخلقه الله تعالى في جسم، وتنفي رؤية الله في الآخرة، وترى أنَّ العبد مخير خالق لفعله، ومرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، فإذا مات بلا توبة يخلد في النار، ولا كرامات للأولياء. ينظر الفهرست،ص ٢٢٢. وكذلك التعريفات للجرجاني، ص ٣٣.








يزداد ويتنامى لدى علماء الكلام أثناء تفسير بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾[(١)]، فكان الخلاف بين المفسرين حول ورود الكلام في هذه الآية، أهو على الحقيقة ،أم على المجاز. ويعد ابن قتيبة من القائلين بالدلالة الحقيقية مستمسكًا بدليل لساني محض يرتد إلى البنية المورفولوجية للفعل / كلم/ الذي جاء في الآية المذكورة مؤكَّدًا باسم حدثه / تكليمًا/ [(٢)] يقول : «إنَّ أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا توكد بالتكرار، فنقول أراد الحائط أنْ يسقط، ولا نقول أراد الحائط أنْ يسقط إرادةً شديدةً وقالت الشجرة فمالت ولا نقول: قالت الشجرة فمالت قولاً شديدًا. والله تعالى يقول: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾فوكد بالمصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز ».[(٣)]

ومِمَّا لاريب فيه، أنَّ هذه الأفكار الأولية كانت أرضية موطئة لاكتمال الدراسات البلاغية في التراث العربي عند نفر غير قليل من أسلافنا، يمكن لنا أنْ نذكر عصبة من هؤلاء الذين أسسوا للفكر البلاغي المعياري أصولاً، ووضعوا له قواعد، تشكل الآن في الذاكرة الثقافية العربية موروثًا قائمًا بذاته. ومن هؤلاء:



١- ابن المعتز (٢٩٦هـ) في كتابه البديـع.

٢- الشريف الرضي (٤٠٦هـ) في كتابه: تلخيص البيان في مجازات القرآن.

٣- عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) في كتابيه :أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز.

٤- السكاكي (٦٢٦هـ) في مفتاح العلوم.

٥- ابن الأثير (٦٣٧هـ) في كتابيه: المثل السائر، والبرهان في علم البيان .

### ٤ ـ ابن جني (٣٩٢هـ):

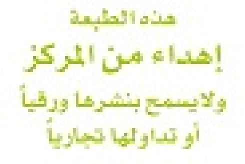
١- النساء: ١٦٤ .

٢- يقول أبو هلال العسكري «التكليم تعليق الكلام بالمخاطب، فهو أخص من الكلام؛ وذلك أنَّه ليس كل كلام خطابًا للغير (...) ولهذا قلنا إنَّ القديم لو كان متكلمًا فيما لم يزل لكان ذلك صفة نقص؛ لأنَّ كان تكلم ولا مكلم، وكان كلامه أيضًا يكون إخبارًا عما لم يوجد.» الفروق، ص ٢٧.

٣- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص١١١ .








يعد ابن جني من اللغويين البارزين الذين تأثروا بمنهج المتكلمين[١] في تعاملهم مع الظاهرة اللغوية من حيث استنباط العلل والأحكام، فقد استخدم منذ البدء الأدوات الإجرائية التي تركز على إخضاع الظاهرة اللغوية للعملية العقلية، القائمة على الاستدلال والاستنباط، والمقارنة بين الجزئيات لضبط الكليات، وحصر العلل والمعايير.

وليس ثمة من شك في أنَّ إنجاز ابن جني، في مجال الحقل اللغوي في التراث اللساني العربي، كان كسبًا مرحليًا عظيمًا؛ فقد تيسر له من العلم في المبحث اللغوي ما لم يتيسر لغيره، وما كان له أنْ يكون على ما هو عليه لولاَ استثماره لثقافة عصره استثمارًا واعيًا؛ لأنَّه يستحيل فهم الإنجازات التي حققها في مجال البحث اللغوي بمعزل عن المحيط الفكري الذي كان سائدًا في عصره .

فقد جعل ابن جني همه الأول أنْ يعطي ثنائية حقيقة / مجاز حقها، حيث عمد، منذ أول وهلة، إلى وضع الحدود[٢] الفاصلة بين المفاهيم، وتلك خصلة ينماز بها ابن جني من غيره من الدارسين السابقين؛ فكان ميالاً، بحكم ثقافته المنهجية المستنبطة من مرجعية فلسفية وكلامية، إلى وضع الحدود والتعريفات بعبارات علمية دقيقة هادفة وكافية لإيضاح المقصود من مفهوم معين .فهو يقول بمنطوق واضح «الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان ضد ذلك ».[٣]

إذا ما تأملنا مليًا هذا التعريف، نصل بأيسر السبل إلى أنَّ الحقيقة ههنا هي الوضع الطبيعي للعلامات اللسانية منذ نشأتها بوضع عقد عرفي اجتماعي بين دال معين ومدلول معين لحصول فعل الدلالة، وهذا هو المسار الطبيعي للعلامات اللسانية التي لا تعدو

---

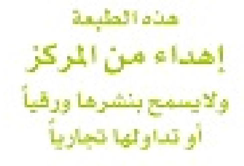
١–مما يدل على تأثر ابن جني بمنهج المتكلمين أنَّه عقد بابًا في كتابه الخصائص وسمه بـ:( علل العربية أكلامية هي أم فقهية) قال فيه: «اعلم أنَّ علل النحويين ـ وأعني بذلك خذاقهم المتقنين، لا ألفافهم المستضعفين ـ أقرب إلى علل المتكلمين، منها إلى علل المتفقهين،وذلك أنَّهم إنَّما يحيلون على الحس ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفتها على النفس، وليس كذلك حديث علل الفقه ». الخصائص ١/ ٤٨.

٢– الحد: هو ما يميز الشيء من غيره بذاتياته، فإنْ كان مع ذكر جميع الذاتيات العامة والخاصة فهو تام، كحد الإنسان بأنَّه الحيوان الناطق، وإلا فناقص كحده بأنَّه الجوهر الناطق أو الناطق فقط .ينظر الآمدي، المبين عن معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين. في اصطلاحات الفلاسفة لعمار طالبي ،ص ٢٤.

٣– ابن جني، الخصائص ، ٢/ ٤٤٢.

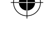









أنْ تكون اتفاقًا مبدئيًا بين أفراد المجتمع اللغوي على اصطناعها، لأنْ تكون وسائل حسية حاضرة تنوب عن أشياء غائبة وتملك الشرعية الاجتماعية لتحل محلها. وأمَّا العدول (المجاز)، حسب تعريف ابن جني المختصر، هو عكس ذلك كله؛ معنى ذلك أنَّ العدول استعمال غير قار وثابت في المسار الدلالي والتواصلي الذي وضعه المجتمع اللغوي، فهو عدول طارئ عن أصل علاقة ثابتة اطرادية بين دال معين ومدلول معين، وهذا العدول اقتضته العملية التلفظية نفسها في سياق موقفي معين .



ينتقل ابن جني، بعد ذلك، من التعريفات وضبط الحدود، إلى المسوغات الداعية إلى العدول عن الأصل إلى الفرع أو عن الثابت إلى المتحول، فتبدت له حقيقة جلية لا يشوبها أي غموض مؤداها أنَّ المتكلم -المستمع المثالي للسان العربي قد يلجأ إلى المجاز لأغراض ثلاثة: وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه.

يقول في هذا الشأن «وإنَّما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه».[1] أمَّا الاتساع -كما أومأنا إليه في مقامه- فكان محتجًا به عند نفر غير قليل من أسلافنا لتعليل الخروج عن المألوف في العدول الذي أوشك أنْ يكون نزعة طاغية في الاستعمال لدى المتكلم العربي. وأمَّا إيراد مفهومي التوكيد والتشبيه، فهو التفاتة من ابن جني صائبة إلى الصلة التي تظل قائمة بين الدلالة الحقيقية والدلالة المجازية، كأنَّ ابن جني يريد أنْ يقول ليس العدول مروقًا نهائيًا وقطيعة أبدية عن الدلالة الأصلية، وإنَّما هو توسيع لهذه الدلالة وتكملة معززة لأصلها الذي وجدت من أجله .

وقد كفانا ابن جني مؤونة إيضاح ما قصد إليه من المفاهيم الثلاثة التي ذكرناها بقوله «(...) وكذلك قوله سبحانه :﴿ وَأَدْخَلْنَٰهُ فِي رَحْمَتِنَآ إِنَّهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[2] هذا هو مجاز وفيه الأوصاف الثلاثة أمَّا السعة فلأنَّه كأنَّه زاد في أسماء الجهات والمحال اسما هو الرحمة، وأما التشبيه فلأنَّه شبه الرحمة وإنْ لم يصح دخولها بما يجوز دخوله فلذلك وضعها موضعه، وأما التوكيد فلأنَّه أخبر عن العرض بما يخبر به عن الجوهر، وهذا

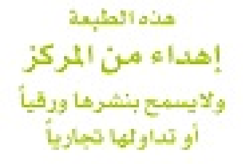
١- ابن جني، المرجع المذكور سابقاً، ٢/ ٤٤٢.

٢- الأنبياء: ٧٥.










تعال بالعرض، وتفخيم منه إذ صير إلى حيز ما يشاهد ويلمس ويعاين ».[1]

ما فتئت هذه الأفكار تتنامى وتنتعش، لدى ابن جني، حتى اكتملت وأتتت أكلها في رؤية واعية لحقيقة الأداء الفعلي للكلام المتداول بين أفراد المجتمع اللغوي؛ إذ استقر لديه، بعد تمحص واع، وتعقب دقيق لطبيعة نشأة العلامات واطرادها من حيث هي عناصر أساسية في انسجام بنية النظام اللساني، أنَّ كثرة استعمال المجاز قد تؤدي إلى تأصيله واستقراره في العرف اللغوي، ومن ثمة يغتدي الاستعمال المجازي عامل إثراء للمتن المعجمي للغة .

ولتعميق ذلك أكثر يفرد ابن جني بابًا في كتابه الخصائص وسمه بـ/ المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة / يقول في رحابه : «اعلم أنَّ أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال، نحو قام زيد، وقعد عمرو (...) وجاء الصيف، وانهزم الشتاء ».[2]



بهذا التصور يكون ابن جني قد حاول تكوين منوال إجرائي في التعامل مع العدول بهدف بناء منحى جديد في الثقافة اللسانية العربية، يكون قادرًا ،في الظاهر على أقل تقدير، أنْ يفي بمتطلبات العلامة اللسانية، من حيث هي بديل يصطنعه المتكلم للإحالة إلى أفكار، وأشياء قد تسعها العلامة بدلالتها الاحتمالية والاقتضائية التي لا تقف عند الدلالة التطابقية، بل تتجاوز ذلك إلى العلاقات التلازمية لدلالات الخارجية بعد استخدام العقل بوساطة التأويل.

## ٥- عبد القاهر الجرجاني (٤٧١ هـ):

ظلت تلك الأفكار، التي أومأنا إليها سالفًا، دائبة التطور إلى أنْ اكتملت منهجيًا، ونضجت فكريًا،في رحاب نظرية النظم[3] التي انتشرت تعاليمها، وتوثقت أركانها

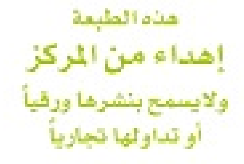
١- ابن جني، المرجع المذكور سابقًا، ٢/ ٤٤٣.

٢- المرجع نفسه، ٢/ ٤٤٧.

٣- لقد توصل الجرجاني إلى نظرية النظم بفضل النظرة الوسطية للمذهب الأشعري الذي يقول بالكــلام النفسي مقابل اللفظ المنطوق والمعنى المجرد، وقد يظهر تأثير النزعة الأشعرية في تأطير فكره مـن خلال قوله: «العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطــق










بالإنجازات العلمية الرائدة في التراث اللساني العربي التي حققها عبد القاهر الجرجاني، متحديًا كل العوائق والصعوبات التي أعاقت الفكر العربي في نظرته الأحادية القائمة على العنصر اللساني المعياري الذي يقيد فاعلية العقل وتنوع الدلالة.

ومن ذا الذي ينكر على الجرجاني قدرته في اصطناع منهج لساني عربي أصيل، يستمد أصوله الفكرية من المذهب الأشعري الذي ينماز بالوسطية بين النقل والعقل في تأسيس منهج فكري متميز،لم يفتأ أنْ تجاوز حقل الجدل الديني المحض لينتشر في كل الحقول المعرفية، بخاصة تلك التي لها صلة مباشرة بالخطاب المنجز حول القرآن الكريم .

وفي رحاب هذا المذهب حاول الجرجاني التعامل مع اللغة بكل مستوياتها بهدف تأسيس منوال إجرائي قادر في الظاهر على أنْ يقدم التفسير الكافي للبنية الإفرادية والتركيبية على حد سواء لغرض وضع ضوابط لسانية وفنية لبنية الخطاب المنجز في الثقافة العربية .

وبهذا الإنجاز أنشأت المفاهيم القائمة على المعنى الأحادي الثابت غير المتحول تتراجع عن الصدارة لتحل محلها رؤية جديدة لا تجتزئ بالمعنى الأول، بل تتجاوز ذلك إلى المعاني العميقة المتوارية خلف المعاني الأولية الظاهرة في البنية السطحية للخطاب .

ما برح الجرجاني يرسخ منذ اصطناعه هذا المنهج مبدأ الازدواجية في تلقي الخطاب وتأويله. ولذلك ألفيناه يقر منذ البدء بأنَّ «الكلام على ضربين[١]: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أنْ تخبر عن زيد مثلاً بالخروج

---

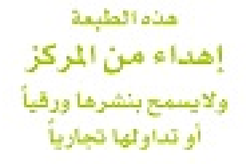
«ومن قوله أيضًا: «الكلم ترتب في النطق بسبب ترتيب معانيها في النفس» الدلائل، ص ٤٤ و٤٥. وقد وضح الجرجاني معنى النظم بقوله: «اعلم أنَّ ليس النظم إلا أنْ تضع كلامك الموضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسـوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها». دلائل الإعجاز ص ٦٤ .

١- يتوافق هذا التصور للمعنى الأولي والمعنى الثاني مع مفهوم المؤول المباشر والمؤول النهائي عند بيرس؛ فالمؤول المباشر يدل على الصلة الظاهرة التي تربط العلامة بدلالتها الأولية فهي حينئذ المعنى الأول الذي يمكن الحصول عليه من علامة ما في دلالتها النصية، فهو كل ما يسمح لأحد أنْ يقول بشأنه لا أو نعم. أما المؤول النهائي فهو تجاوز المعنى الأولي للوصول إلى معنى آخر يسمى بالمعنى النهائي. ،ينظر.
Claude Bruzy et autres La sémiotique phanéroscopique de Charls.S.Peirce (Langages) .58. 1980,p 32








على الحقيقة، فقلت خرج زيد وبالانطلاق عن عمرو، فقلت عمرو منطلق وعلى هذا القياس، وضرب آخر أنت لاتصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ،ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض».[1]

لقد توصل الجرجاني إلى هذا الحكم مستأنسًا بنزعته المذهبية التي تتوخى التعامل مع اللغة من حيث هي وسيلة إفرادية وتركيبية في الآن نفسه، فانعكست هذه النظرة الثنائية على الفعل الدلالي في حد ذاته، بوصفه أصفى صورة للبنية العقلية أو الحمولة الفكرية التي يمثلها وينوب عنها انتظام العلامات اللسانية في نسق معين .

قُيض للجرجاني، بعد لأي، أنْ يقر بوجود المعنى ومعنى المعنى. وذلك واضح من قوله : «المعنى ومعنى المعنى؛ تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، ومعنى المعنى أنْ تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر».[2]

لسنا نرتاب في أنَّ هذا التصور الجديد في التعامل مع الدلالة الحاصلة من العلامات اللسانية يعد من المباحث البكر في الثقافة اللسانية العربية في مرحلتها التاريخية التي ظهرت فيها وهي جنين، فأصبحت هذه الرؤية محتجًا بها لدى أسلافنا الذين اقتفوا أثر الجرجاني واستنوا بسنته، فإذا هي منوال معتمد تنماز به النظرية الدلالية في التراث اللساني العربي.

من الأمور التي لفتت انتباه الجرجاني، وهو يسعى ويكدي لتأسيس نظرية تعتمد في أصولها على ثنائية الإفراد والتركيب، الصلة القائمة بين الثابت والمتحول بوصفها المسوغ الذي يسمح بإيراد احتمال واحد دون سواه من عدة احتمالات لعلامــة لسانية واحدة؛ أي أنَّ الانتقال من الدلالة الأصلية إلى دلالة أخرى طارئة يقتضيها سياق الكلام اقتضاء، ليس باعتباطي وإنَّما هو مبرر سلفًا بوجود صلة ما تعد مقرنًا بين الأصل والعدول عنه.

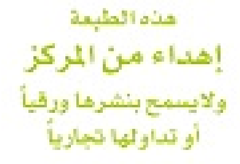
ومن ثمة، وفي ظل هذه الكفأة التي حصلت لديه، أضحى المجاز في نظره تأكيدًا للحقيقة وتثبيتًا لوجودها بإضفاء خبرة جديدة ناشئة أصلاً من الدلالة الحقيقية التي تواضع عليها أفراد المجتمع اللغوي. ولذلك فإنَّ الحقيقة في نظره:

١- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٢٠٢.

٢- المرجع نفسه، ص٢٠٣.








«كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع -وإنْ شئت قلت في مواضعة- وقوعًا لا يستند فيه إلى غيره ».[1]

لَّما استتب مفهوم الحقيقة لدى الجرجاني انصرف إلى تحديد مفهوم العدول المجازي الذي لا يخلو في جوهره من الصلة التي تربطه بالحقيقة، يقول الجرجانـي: «وأمَّا المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز، وإنْ شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من وضع واضعها (...) فهي مجاز ».[2]

كان هم الجرجاني ههنا هو التخلص إلى اليقين بالتحرر من سوء العبارة، فلم تزل العناية عنده بالدقة في وضع الضوابط والحدود إلى أنْ انتهى إلى أنَّ مفهوم المجاز لايتضح أمره إلا بذكر صلته بالحقيقة، وكان ذلك صنيعه عندما قال: «ثم اعلم بعد، أنَّ في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطًا، وهو أنْ يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل».[3]

ليس هناك تناجل فيما أورده الجرجاني ههنا؛ لأنَّ الدلالة الفرعية إقرار ضمني بوجود الدلالة الأصلية،وتلك خاصية ينماز بها نظام العلامات اللسانية؛ فالاعتقاد بوجود قطيعة أثلية[4] بين المجاز والحقيقة وَهْمٌ منهجي عقيم، وقد كفانا الجرجاني مؤونة انطاقه إذ قال: «المجاز لم يكن مجازًا لأنَّه إثبات الحكم لغير مستحقه، بل لأنَّه أثبت لما لا يستحق تشبيها وردًا له إلى ما يستحق، وأنَّه ينظر من هذا إلى ذاك وإثباته ما أثبت للفرع الذي ليس بمستحق يتضمن الإثبات للأصل الذي هو المستحق له من غير أنْ تستأنف فيها وضعًا لملاحظة بين ما تجوز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز».[5]

---

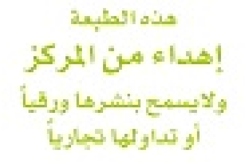
١- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٠٣.

٢- المرجع نفسه، ص٣٠٤.

٣- المرجع نفسه ، ٣٤٣.

٤- الأثل (الأصل): هو ما يبنى عليه الشيء أو يتوقف عليه، ويطلق على المبدأ في الزمان والمكان أو على العلة في الوجود .

٥- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٠٩.




وهذا رد صريح على أولئك الذين ينعتون العدول المجازي بالكذب، فليس كما يتوهمون، وإنَّما المجاز أوشك أنْ يكون ظهيرًا للدلالة الحقيقية، وتثبيتًا لاطرادها في الاستعمال الذي تعارف عليه العرف اللغوي، واستمسك به استمساكًا شديدًا بتقييده في المعاجم والمتون اللغوية الكبرى.

بعد هذا التأسيس المنهجي لضبط المفاهيم والحدود ينتهي الجرجاني إلى أنَّ العدول على ضربين؛ضرب يرتد إلى الدلالة الذاتية للعلامة اللسانية بمعزل عن التركيب، وضرب آخر يرتد إلى العلاقات الانتقائية بين العلامات اللسانية في الركن التركيبي الذي يخضع للتصور العقلي والظروف المحيطة بعملية التلفظ فليس للغة أي دخل فيها، ينعت الأول بالمجاز اللغوي، وينعت الثاني بالمجاز العقلي، فهي ثنائية تقابلية بين العدول في الألفاظ والعدول في التركيب، يرتبط الأول بالعرف اللغوي، ويرتبط الثاني بالمتكلم والسياق الموقفي الذي ينجز فيه الخطاب وما يقتضيه من علاقات انتقائية بين فئات العناصر اللسانية المكونة للملفوظ.

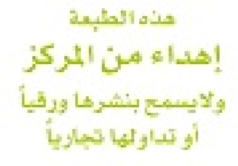
وقد انبرى الجرجاني منذ البدء يتبحث المجال الإدراكي لهذين الضربين مستخدما مفهومي الإثبات والمثبت وما ينتظمها من علاقات. يقول موضحًا ذلك: «وإذ قد تبين لك المنهاج في الفرق بين دخول المجاز في الإثبات[1] وبين دخوله في المثبت وبين أنْ ينتظمها وعرفت الصورة في الجميع، فاعلم أنَّه إذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، فاذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة (...) إنَّ الإثبات إذا كان من شرطه أنْ يقيد مرتين كقولك إثبات شيء لشيء، ولزم من ذلك أنْ لا يحصل إلا بالجملة التي هي تأليف بين حديث ومحدث عنه ،ومسند ومسند إليه علمت أنَّ مأخذه العقل، وأنَّه القاضي فيه دون اللغة، لأنَّ اللغة لم تأت لتحكم بحكم أو لتثبته وتنفي وتنقض وتبرم، فالحكم بأنَّ الضرب فعل لزيد أو ليس بفعل له، وأنَّ المرض صفة له، أو ليس بصفة له شيء يضعه المتكلم ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب أو اعتراف أو إنكار وتصحيح أو إفساد، فهو اعتراض على المتكلم وليس اللغة

١- الإثبات هو الحكم بثبوت شيء آخر، وهو يقتضي وجود مثبت ومثبت له مثل قولك: ضرب زيد وزيد ضارب، فقد أثبت الضرب فعلاً أو وصفًا، وهذا يتطلب شيئين متلازمين فيكون أحدهما المثبت (المسند) والآخر المثبت إليه (المسند إليه) ينظر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣١٦.












في ذلك بسبيل، ولا منه في قليل ولا كثير. وإذا كان كذلك كان كل وصف يستحقه هذا الحكم من صحة وفساد، وحقيقة ومجاز، وإحالة واستحالة،فالمرجع فيه والوجه إلى العقل المحض وليس للغة فيه حظ فلا تحلى ولا تمر، والعربي فيه كالعجمي، والعجمي كالتركي؛ لأنَّ قضايا العقول هي القواعد والأسس التي يبنى غيرها عليها والأصول التي يرد ما سواها عليها؛ فأمَّا إذا كان المجاز في المثبت نحو قوله تعالى :﴿ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ﴾[1] فإنَّما كان مأخذه اللغة لأجل أنَّ طريقة المجاز بأنْ أجرى اسم الحياة على ماليس بحياة تشبيهًا وتمثيلاً، ثم اشتق منها وهي في هذا التقدير الفعل الذي هو / أحيا/ واللغة هي التي اقتضت أنْ تكون الحياة اسمًا للصفة التي هي ضد الموت، فإذا تجوز في الاسم فأجرى على غيرها فالحديث مع اللغة فاعرفه».[2]

وقد راعى الجرجاني، في تحديد مفهوم العدول، الضابط اللغوي المحض الذي يتعلق بالدلالة الذاتية للعلامة اللسانية، والضابط العقلي الذي يرتبط بالعلاقات الانتقائية في العملية الإسنادية على المستوى التركيبي. فقادته هذه الحصيلة المتكاملة إلى وضع قانون شامل للعدول؛ فالفصل بين الثابت المستقر والمتحول الطارئ في المجاز العقلي هو في نظره: «كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأول فهي مجاز».[3]

وعود على بدء نستطيع القول إنَّ مفهوم العدول لدى الجرجاني قد ارتقى إلى درجة الاكتمال والنضج الذي لا نألفه عند سابقيه من الدارسين على اختلاف المشارب العلمية والفكرية التي ينتمون إليها؛ فالعدول المجازي، بهذا الجهد، يكون قد بلغ مرحلة متميزة من مراحل تطوره في رحاب الفكر الأشعري.

■ ■ ■

١- فاطر: ٩.

٢- الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٢٢.

٣- المرجع نفسه ص ٣٢٢.




# الفصل الثاني: التحول الدلالي للعلامات اللسانية عند علماء الأصول

## توطئة:

إن نظرة عجلى في الرصيد الدلالي العربي تهدي إلى أن أسلافنا الأقدمين انصرفوا مبكرًا إلى مدارسة الثابت والمتغير بالنظر إلى سيرورة حصول الدلالة فكان تبحثهم للحقيقة والمجاز قائمًا على حصول الفائدة والفهم من الخطاب بعامة، والخطاب القرآني بخاصة، وقد تحصل الفائدة المرجوة من إنجاز أي خطاب بالاستخدام الحقيقي للعلامات اللسانية في دلالتها الوضعية (الثابت)، كما أنَّها قد تحصل أيضًا بالاستخدام المجازي لهذه العلامات في دلالتها الاحتمالية الطارئة التي يقتضيها سياق معين دون سواه (المتغير). يقول الآمدي (٣٧٠هـ)[١] صاحب الموازنة: «الكلام إنَّما هو مبني على الفائدة في حقيقته ومجازه».[٢]



وإذا تعذر الفهم والإفهام، وصعب حصول الفائدة وتحقيق الغرض باستخدام علامة معينة بدلالتها الحقيقية، يكون ذلك داعيًا اضطراريًا إلى اللجوء إلى العدول (استخدام المجاز) لبيان ما تعذر فهمه،ويكون هذا الداعي مسوغًا لاستعمال التراكيب المحولة (المجازية)، وتداولها بين أفراد المجتمع اللغوي، من حيث هي وسيلة بيانية اضطرارية تقتضيها طبيعة اللغة نفسها، وذلك ما أومأ إليه الرماني (٣٨٦هـ)[٣] قائلاً: «ولابد من بيان لا يفهم بالحقيقة».[٤]

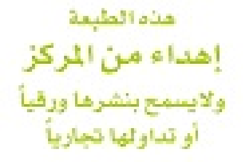
---

١- الآمدي هو أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى، له: الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي (١٨٨ - ٢٣١ هـ) وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري (٢٠٦ ـ ٢٨٤ هـ) .الزركلي، الأعلام، ٢/ ٢٦٦.

٢- الآمـدي، الموازنة ، ص١٧٩.

٣- هو أبو الحسن على بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني النحوي (من أشهر النحويين البصريين والمتكلمين البغداديين) كان مهتمًا بالفقه والنحو والكلام، له تصانيف كثيرة عددها له ابن النديم شملت معارف مختلفة. ينظر، الفهرست، ٦٩.

٤- الرمانـي، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٦.




يمكن لنا أنْ نَعْدِلَ قول الرماني بما ذهب إليه ابن الأثير(٦٢٢هـ)[١] بشأن الاختيار بين الدلالة الحقيقية (الثابتة) والدلالة المجازية (المتغيرة)، جاعلاً حصول الفائدة مجوزًا أساسًا للانتقال من الثابت إلى المتغير، فهو يرى أنَّه إذا ورد علينا خطاب ما «يجوز أنْ يحمل معناه على طريق الحقيقة وعلى طريق المجاز، فلا ينبغي أنْ يحمل إلا على طريق الحقيقة ؛ لأنَّها هي الأصل والمجاز هو الفرع، ولايعدل عن الأصل إلى الفرع إلا لفائدة».[٢]

يُلاحظ أنَّ ما انتهى إليه ابن الأثير ههنا إنَّما بناه على سنة أسلافنا في تعاملهم مع اللغة، إذ لم يعولوا في وضع ضوابط اللغة والسنن التي يستخدم فيها الأداء الفعلي للكلام في الواقع اللغوي إلا على حصول الفائدة، وتحقيق الغرض من إنجاز أي خطاب انطلاقًا من تصورهم المجال الدلالي لانتظام العلامات اللسانية التي لا تنحصر في الدلالة التطابقية، بل قد تتعدى ذلك إلى الدلالة التلازمية الخارجية.

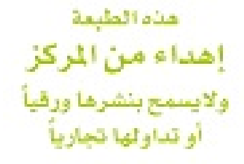
وفي هذا السمت يكون العلماء المسلمون قد حاولوا التعامل مع العدول، لا من حيث كونه انحرافًا ومروقًا اعتباطيًا عن النظام اللساني، بل تعاملوا معه بوصفه مظهرًا أساسًا من المظاهر التي ينماز بها النظام اللساني، وركنًا إثرَائيًا في المكون الدلالي للحدث اللساني العربي. وذلك ما يؤكده الزركشي(٧٩٤هـ) بقوله : «ليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنَّما يكون في الألفاظ، واستعمال المجاز لغة العرب».[٣]

بيد أنَّه على الرغم من هذا التصور الشامل والواقعي لحقيقة العدول ضمن البنية اللسانية إلا أنَّنا نلفي انقسامًا بين المفكرين العرب إزاءه، فمنهم المثبتون لوجود المجاز ومنهم المنكرون له، ويعود هذا الانقسام في طبيعته إلى أمور غير لسانية، قد تكون خارجة في مجملها عن طبيعة النظام اللساني، فهي ضغوط فكرية ومذهبية ترتد إلى

١- ابن الأثير هو ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، له المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر الأعلام ٥/ ١٥٢.

٢- ابن الأثير، المثل السائر، ص١ / ٢٦.

٣- الزركشي، المرجع المذكور سابقًا، ٢/ ٨٠.




الخلاف السائد بين المعتزلة(١) وأهل السنة[٢] في كثير من القضايا الجوهرية التي ترتبط بالعقيدة، وكيفية استنباط الدليل الشرعي من النص القرآني.

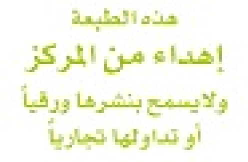
## أولا: العلامة اللسانية بين الثابت والمتغير

مما لا يغرب عن أحد هو أنَّ علماء الأصول(٣) قد أدركوا بوعي عميق أهمية اللغة

١- المعتزلة: فرقة مذهبية امتازت بفتح المجال للاجتهاد والبحث النظري، فاتخذ المنتسبون لهذا المذهب العقل وسيلة لفهم النص الشرعي،واعتزلوا برأيهم، في أمور العقيدة، أهل السنة والجماعة. ومن الرواد الأوائل لهذا المذهب: واصل بن عطاء (١٣١هـ) بعد انعزاله عن مجلس الحسن بن أبي الحسن البصري (من كتبه المنزلة بين المنزلتين). وعمرو بن عبيد(١٤٤هـ). وأبو هذيل العلاف (٢٣٥هـ). والأسواري أبو علي عمرو بن فائد(٢٠٠هـ) (من كبار المتكلمين من أهل البصرة) .و بشر بن المعتمر (٢١٠هـ) (من معتزلي الكوفة ويقال من بغداد، يعد من كبار المعتزلة ورؤسائهم). وأبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام (٢٢١هـ). والجاحظ (٢٥٥هـ)الذي تنسب إليه فرقة فرعية تسمى بالجاحظية. يقوم المذهب الاعتزالي على خمسة مبادىء هي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد أدى بهم تعطيلهم صفات الحدوث بعامة، وصفة الكلام بخاصة عن الله تعالى ،القول بخلق القرآن، فأولوا قوله تعالى «وكلَّمَ اللهُ موسى تكليمًا «بأنَّ الله خلق الكلام في الشجرة كما يخلق كل شيء»، فهو حينئذ كلام على المجاز وليس على الحقيقة. ومن ثمة فإنَّ القرآن في نظرهم، من حيث كونه وحيًا منزلاً، هو مخلوق ونفوا أنْ يكون القرآن أزليًا قديمًا. ينظر الفهرست ص ٢٠٠، ٢١٣. وينظر كذلك محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٢٦، ١٣٦.

٢- أهل السنة من حيث المنشأ السياسي هم الذين افتوا بصحة خلافة أبي بكر والخلفاء الراشدين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم،على خلاف الشيعة الذين تمسكوا بشرعية الخلافة لعلي وذويه من منطلق مبدأ ظلوا ينتصرون له، وهو أنَّ أهل البيت أحق من سواهم بالخلافة. ولأهل السنة آراء في العقيدة امتازوا بها وخالفوا سواهم في تمسكهم بالقرآن بنصه، وبالسنة النبوية قولاً وفعلاً ،وبمأثور الصحابة والتابعين. وكانوا يؤثرون، في منهجهم، السماع والرواية والنقل بالنص الخبري. ولذلك قالوا إنَّ لله صفات غير ذاته (ويقول المعتزلة: إنَّ صفات الله عين ذاته). وأنَّ الله متكلم على الحقيقة، والقرآن، من حيث هو كلام الله، هو أزلي قديم. ومن أشد خصومهم المعتزلة الذين عطلوا الصفات، وقالوا بخلق القرآن، وغلبوا العقل على النقل. ينظر محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٢٦ وما بعدها.

٣- علم أصول الفقه: هو النظر في الأدلة الشرعية؛ وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس ،واستنباط




وأثرها في ترقية المنهج الذي استرفدوه في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، فالتحكم في النظام اللغوي وامتلاك آليات تفسير الخطاب وتأويله يعد ركنًا ركينًا في منواهم الإجرائي لاستنطاق النصوص والوقوف على مضامينها. ومن ثمة اغتدى الفقه في اللغة بعامة، وفي الدلالة بخاصة، غايتهم المنشودة، وهو الأمر الذي أفضى إلى فيض من المباحث اللغوية التي أثرت الموروث اللساني العربي، وهيأت أرضية موطئة لإمكانية وجود نظرية لسانية عربية تستمد أصولها من مرجعية فلسفية وفكرية تؤهلها لأنْ ترتقي إلى مستوى التفكير اللساني العالمي .

وكان الوعي لدى علماء الأصول بفعل اللغة وأثرها في استنباط الأحكام وضبطها، يزداد كلما صادفوا في تدارسهم معضلة شرعية تعوق سبيلهم، فلا يجدون بدًّا من أنْ يلوذوا إلى أسرار النظام اللساني ليجدوا المسلك لتجاوز ما اعترضهم، وتذليل العوائق التي تصادفهم، فهم مُنْشَدُّونَ إذ ذاك إلى اللغة، فأصبح المبحث اللغوي لاينفك عن المبحث الفقهي إلى درجة أنْ أوشك أنْ يكونَ هو إياه.

ولذلك صرفوا صوب هذا القصد عنانهم، وانطلقوا إلى النظام اللساني يعتمدونه في ضروب مختلفة من مباحثهم، وعيًا منهم بأنَّ بيان الأحكام الشرعية لما كان مصدره اللسان العربي، وقد يتعذر التحكم في هذه الأحكام بمعزل عن التفقه في اللغة، وامتلاك آليات انتظام علامتها وتأويل دلالتها، وجب وجوبًا لازمًا على روام العلم الذي هم بشأنه، وطلاب أثره أنْ يجعلوا عظم اجتهادهم، ويصرفوا جل عنايتهم إلى أصول اللغة مستقرئين مستنبطين الأسس والقواعد لضبط آليات انتظام العلامات اللسانية التي تعد الوسيلة المنشودة للولوج إلى البنية العميقة للنص الشرعي محور المدارسة والتبحث .

وتأسيسًا على ذلك فإنَّهم لم يتعاملوا مع العلامات اللسانية، من حيث هي أشكال صورية بالنظر إلى بنيتها وعلاقة أجزائها فحسب، بل كانت عنايتهم منصرفة إلى الدلالة الظاهرة والعميقة للنظام اللساني، وهو الأمر الذي جعلهم يؤسسون أصولاً، ويضعون ضوابط تعد روافد علمية راقية يمكن لها أنْ تكون مؤهلة لإيجاد نظرية في علم الدلالة في التراث اللساني العربي .

---

الأحكام الشرعية بالنظر في دلالات الألفاظ والقوانين اللسانية .والفقه :هو العلم بالأحكام الشرعية العملية، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل. ينظر ابن خلدون، المقدمة، ٢/ ٥٥٢ .وينظر الجرجاني، التعريفات (فقه).

إذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات، وأهم التصورات اللغوية التي وقف عندها علماء الأصول واكترثوا بها اكتراثًا شديدًا، نلفي مبحث التحول الدلالي للعلامات اللسانية يشكل قطب الرحى والمرتكز الأساس الذي دار حوله الجدل المعرفي، فإذا المجاز مقولة من المقولات التي يرتكز عليها الثبت المرجعي والمنهجي عند علماء الأصول .

وما دام العدول بهذه الأهمية فلابد من أنْ تنصرف الجهود إلى تدارسه وإيجاد الضوابط المسوغة لوجوده واستخدامه، من حيث كونه مظهرًا من مظاهر الأداء الفعلي للكلام في البيئة العربية المجانسة، فأفرد له علماء الأصول مباحث شتى تفي في مجملها بمتطلبات الدلالة التي هي الغاية المنشودة عندهم .

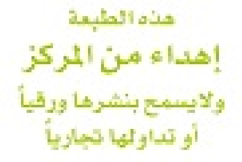
وفي هذا المقام يهمنا أنْ نشير منذ الآن إلى أنَّ علماء الأصول لم يكونوا منسجمين في تصورهم للتحول الدلالي للعلامات اللسانية (المجاز)، فمنهم المتأثر بالنزعة الظاهرية التي لا تأخذ بالمجاز أخذًا قويًا، ومنهم المتأثر بالنزعة العقلية التي تميل إلى الأخذ بالمجاز، والاستمساك بالتأويل واللجوء إلى الاستدلال، والاستنباط للوصول إلى الأحكام الشرعية المتوخاة. وكان كل فريق يسترفد الحجج،ويصطنع الأدلة لتبرير ما هو مهتم به.



وليس من شأننا أنْ نورد هذا الخلاف في هذا المقام، بل حسبنا أنْ نتعقب بعض الآراء البارزة التي أسست للعدول في الفكر الأصولي وأضفت عليه طابعه المتميز في البيئة الأصولية .

## ثانيا: العدول في نظر علماء الأصول: الاتفاق والاختلاف.

سنستمسك بدءًا بالآراء التي انفرد بها ابن حزم الظاهري(٤٥٦هـ) الذي كان يتحرز، بحكم المذهب الذي كان ينتمي إليه، من القول قطعًا بوجود العدول المجازي ، فهو وإنْ وجدناه يلاطفه عن بعد فإنَّه لا يستمسك به، ولا يقر بوجوده وجودًا مطلقًا في القرآن. وقد أبدى وجهة نظره بقوله: «اختلف الناس في المجاز، فقوم أجازوه في القرآن والسنة وقوم منعوا منه، والذي نقول به أنَّ الاسم إذا تيقنا بدليل نص، أو إجماع، أوطبيعة أنَّه منقول من موضوعه في اللغة إلى معنى آخر وجب



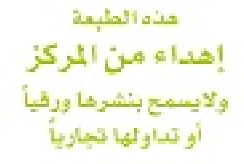

الوقوف عنده، فإنَّ الله تعالى هو الذي علم آدم الأسماء كلها، وله تعالى أنْ يسمي ما شاء بما شاء، وأمَّا ما دمنا لا نجد دليلاً على نقل الاسم عن موضوعه في اللغة فلا يحل لمسلم أنْ يقول: إنَّه منقول لأنَّ الله تعالى قال: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾[1] فكل خطاب خاطبنا الله به، ورسوله صلى الله عليه وسلم فهو على موضوعه في اللغة، ومعهود فيها إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس نشهد بأنَّ الاسم قد نقله الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عن موضوعه إلى معنى آخر (...)، فكل كلمة نقلها تعالى عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر فإنْ كان تعالى تعبدنا بها قولاً وعملاً كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا وغير ذلك فليس شيء من هذا مجازًا، بل هي تسمية صحيحة، واسم حقيقي لازم مرتب من حيث وضعه الله تعالى. وأمَّا ما نقله الله تعالى من موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به دون أنْ يسميه بذلك الاسم، فهذا هو المجاز كقوله تعالى: ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ﴾[2] فإنَّما تعبدنا تعالى بأنْ نذل للأبوين ونرحمهما، ولم يلزمنا تعالى قط أنْ ننطق، ولابد فيما بيننا بأنَّ للذل جناحًا، وهذا لا خلاف فيه، وليس كذلك الصلاة والزكاة والصيام؛ لأنَّه لا خلاف في أنَّ فرض علينا أنْ ندعوا إلى هذه الأعمال بهذه الأسماء بأعيانها ولابد».[3]

قد يتبدى للرائي المتأمل أنَّ ابن حزم لم يسلم من وطأة المذهب الظاهري الذي يؤطر تفكيره في وجهة نظره للغة بعامة، وللمجاز بخاصة؛ فهو من المستمسكين بالنظرية التوقيفية، والآخذين بمبادئها، ومن ثمة، فإنَّ اللغة استعمال ثابت وجد لأنْ يكون كذلك، ولادخل للإنسان في تغيير سننها وناموسها، وما جاء في القرآن الكريم فهو تأكيد لهذه السنن التي درج عليها المتكلم العربي، وألفها واعتاد الأداء الفعلي للكلام وفقها؛ وما كان ذلك كذلك إلا لأنَّ القرآن جاء باللسان العربي ودون سواه من الألسنة الأخرى، وما يلاحظ من نقل للألفاظ، وتحول للدلالة ماهو إلا تنوع داخل بنية اللسان نفسه مضبوط بضوابط ناتجة عن طبيعة أو نص أو إجماع.

١- إبراهيم: ٤.

٢- الإسراء: ٢٤.

٣- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٤٤٩.






بيد أنَّه على الرغم من تحرز ابن حزم من القطع بوجود المجاز في القرآن واللغة، وذلك باد في ميله إلى ظاهرة النقل والتحول الدلالي للألفاظ المعزز بأدلة، فإنَّه بإيراد قوله تعالى ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ ﴾[1] يكاد يقر بوجود المجاز في القرآن، فأوشك هذا الإفصاح أنْ يشي بما يؤمن به في قرارة نفسه، فاغتدى المجاز في نظره استعمالاً تدرك دلالته بمفهومه وليس بمنطوقه .

ومن ههنا فإنَّ إعصام ابن حزم وإيلاعه بظاهرة التحول الدلالي للعلامات اللسانية بنقل الأسماء عن معانيها التي اقترنت بها في العرف اللغوي العربي، وتجنبه القول بالمجاز بمنطوقه، جعله ذلك كله يبلغ الأمد في ضبط الوجوه التي يتم وفقها نقل العلامات اللسانية من حقل دلالي إلى آخر، وهذا النقل يكون ـ في نظره ـ بأربعة أوجه:



**أولاً:** نقل الاسم عن بعض معناه الذي يقع دون بعض، وهذا هو العموم الذي استثني منه شيءما،فيبقى سائره مخصوصًا من كل ما يقع عليه كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ ﴾[2]

**ثانيًا:** نقل الاسم عن موضوعه في اللغة بالكلية وتعلقه على شيء آخر، كنقل الله تعالى اسم الصلاة عن الدعاء فقط إلى حركات محدودة من قيام وركوع وسجود وجلوس وقراءة ما وذكر ما. وكنقله تعالى اسم الزكاة عن التطهر من القبائح إلى إعطاء مال محدود بصفة محدودة لايتعدى. وكنقله اسم الكفر عن التغطية إلى الجحد له عز وجل.

**ثالثًا:** نقل خبر عن شيء ما إلى شيء آخر اكتفاء بفهم المخاطب كقول تعالى:

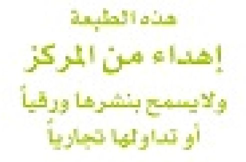
١- الإسراء: ٢٤. يقول الشريف الرضي: «المراد بذلك الإخباب للوالدين، وإلانة القول لهما، والرفق واللطف بهما. وخفض الجناح في كلامهم عبارة عن الخضوع والتذلل، هما ضد العلو والتعزز، إذ كان الطائر إنما يخفض جناحه إذا ترك الطيران؛ والطيران هو العلو والارتفاع (...)، وإنما قال سبحانه وتعالى ذلك ليبين أن سبب الذل لهما الرأفة والرحمة، لكي لا يقدر أنه الهوان والضراعة، وهذا من الأغراض الشريفة والأسرار اللطيفة». تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ٢٠٠.

٢- آل عمران: ١٧٣.










﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾ [1] ، وإنَّما أراد تعالى أهل القرية وأهل العير،فأقام الخبر على القرية والعير مقام الخبر عن أهلها .

رابعًا: نقل لفظ عن كونه حقًّا موجبًا لمعناه إلى قوله باطلاً محرمًا، وهذا هو النسخ. [2]

يتجلى لنا ، من هذا التوالي للحالات التي رسمها ابن حزم للتحول الدلالي للعلامات، أنَّ الوجوه التي ترسمها ابن حزم تتعلق بالنقل في القرآن الكريم دون سواه، وإغفاله هذه الظاهرة في النظام اللساني يوحي بتمسكه بالنزعة التوقيفية، ولكن التحول الدلالي في القرآن الكريم الذي ذكره ابن حزم ليس باعتباطي وإنَّما هو مؤسس على ضابطين اثنين لا ثالث لهما في نظره. يقول في هذا السياق : « إنَّ البرهان الدال على النقل الذي ذكرنا ينقسم قسمين لا ثالث لهما: إمَّا طبيعة وإمَّا شريعة:

١ – أما الطبيعة: فهو ما دل العقل بموجبه على أنَّ اللفظ منقول من موضوعه إلى أحد وجوه النقل الذي قدمنا مثل قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ ﴾ [3]، فصح بضرورة العقل أنَّ المراد بذلك بعض الناس؛ لأنَّ العقل يوجب ضرورة أنَّ الناس كلهم لم يحشروا في صعيد واحد ليخبروا هؤلاء بها أخبرهم به. ومثل قوله تعالى :﴿ قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾ [4] علمنا بضرورة العقل أنَّه أمر تعجيز؛ لأنَّه لا يقدر أحد على أنْ يصير حجارة أو حديدًا لو كان أمر تكوين لكانوا كذلك، فلما وجدهم العقل لم يكونوا حجارة ولا حديدًا علم أنَّه تعجيز . [5]



١– يوسف: ٨٢ .يقول الشريف الرضي: «المراد أهل القرية التي كنا فيها، وأصحاب العير التي أقبلنا فيها. وما يدل على ذلك قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمَ سَوْءٍ فَٰسِقِينَ ﴾ الأنبياء: ٧٤. والقرية هي الأبنية المفروشة، والخطط المسكونة لا يصح منها عمل الخبائث، فعلم أنَّ المراد من ذلك أهلها. وقال بعضهم إنَّ القرية هي الجماعة المجتمعة، لا الأبنية المشيدة، وذلك مأخوذ من قولهم قرى الماء في الحوض إذ جمعه. والعير: هي الإبل وفيها أصحابها». تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص ١٧٥ .

٢– ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٣٩٦، ٣٩٧.

٣– آل عمران: ١٧٣ .

٤– الإسراء: ٥٠.

٥– ابـن حزم، المرجع المذكور سابقًا، ١/ ٣٩٨.

٢- أما الشريعة: فهي أنْ يأتي نص قرآن أو سنة أو نص فعل منه صلى الله عليه وسلم، أو إقرار منه عليه السلام، أو إجماع على أحد وجوه النقل كما دل الإجماع على أنَّ اسم أب في قوله تعالى:﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[1] منقول عن الاختصار على الأب، وعلى الأجداد من الأب والأم، وإن يعدوا إلى الأباء من الرضاعة، والأجداد من الرضاعة لقوله عليه السلام (يحرم من الرضاع من يحرم من النسب).[2]

يتبدى لنا حينئذ أنَّ ابن حزم يتحرز كثيرًا من ورود العدول المجازي مطلقًا في القرآن واللغة، ولذلك ألفيناه يصطنع الضوابط المتحكمة في انزياح العلامة اللسانية عن حقلها الدلالي الذي وجدت من أجله وهو العدول الذي يعبر عنه ابن حزم بالنقل، وذلك بتفكيك الصلة القائمة بين العلامة والمرجع الذي تحيل اليه في الواقع اللغوي بتوسيع مجالها الإدراكي، ولا يكون ذلك، في نظره، إلا عن طريق مسوغين أحدهما طبيعي؛ يعود إلى الكفاية العقلية وآليات إدراكها العلامات. والآخر شرعي؛ وهو برهان خارج عن طبيعة النظام اللساني يرتد إلى قرائن أخرى نصوص أو أفعال تعزز عملية انتقال الذهن من الدلالة الأصلية إلى الدلالة الفرعية المتوخاة من أي خطاب منجز في سياق معين .



لقد بنى ابن حزم ما انتهى إليه بشأن وجود المجاز وعدمه في القرآن على مبادئ المذهب الظاهري؛وهو المذهب الذي يؤطر تفكيره علميًا وعقَديًا؛ إذ إنَّ الظاهرية تنكر إنكارًا قويًا أي تجاوز البنية السطحية للنص القرآني، سواء أكان ذلك يتعلق بالمستوى التركيبي أم بالمستوى الدلالي، فتعاملهم مع النص لايمكن أنْ يكون إلا تفسيرًا لانتظام علاماته في دلالتها الظاهرة التي ألفها العرف اللغوي،ولايمكن له أنْ يتجاوز ذلك إلى البنية الدلالية العميقة عن طريق التأويل وما ينبغي له .

بيد أنَّنا نجد عصبة أخرى من علماء الأصول، وهي الغالبة، تستمسك بالقول بوجود المجاز وتنتصر له، سواء أكان ذلك في القرآن، أم في اللغة. فذهبت هذه العصبة تسترفد الأدلة، وتكثف البراهين لتأكيد وجود المجاز في مصادر الشريعة على خلاف الظاهرية التي تنكر ذلك. فالمجاز في نظرهم «واقع في القرآن والحديث خلافًا للظاهرية ».[3]

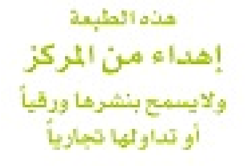
١- النساء: ٢٢.

٢- ابن حزم ، المرجع المذكور سابقًا ،١/ ٣٩٨.

٣- الأنصاري، فواتح الرحموت، حاشية على المستصفى للغزالي ١/ ٢١١.








حين نظر علماء الأصول إلى الأداء الفعلي للكلام في الواقع اللغوي اهتدوا إلى أنَّ العدول(المجاز) هو تحول في العلاقة الإحالية بين العلامة ومرجعها الذي تنوب عنه، إذ تنتقل من علاقة أصلية إلى علاقة فرعية. ولذلك قالوا: « المجاز تغيير في اللفظ من حال إلى حال، فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهــة الحكم». [1] وما كان ذلك كذلك إلا لأنَّ التحول الطارئ يكون في العلاقة، وليس في الحكم الثابت للدلالة الأصلية .

ولذلك فإنَّ نزوع المتكلم إلى استخدام المجاز يقوم ــ في نظر علماء الأصول ــ على الضرورة الإبلاغية التي قد لا تتحقق باستخدام الدلالة الحقيقية بوجود ظروف مانعة من إيرادها في سياق موقفي معين؛فاستخدام الدلالة المجازية يكون في كثير من الأحيان اضطرارًا وليس اختيارًا، وهو ما أومأ إليه الأنصاري (١١٨٠هـ) بقوله «(....) ضرورة المتكلم يعني أنَّه إنَّما يتجوز إذا اضطر، ولا يجد لفظًا آخر حقيقة فيه للضرورة (...) وهكذا أنَّ المجاز إنَّما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تندفع بحمله على المعنى». [2]

لكلام الأنصاري هنا غور، فهو عميق الإشارة من حيث إنَّه عمد رأيه على الاضطرار؛لأنَّ المتكلم نزيع بطبعه إلى استكشاف العلامات المساعدة التي يرى فيها البديل المتوخى للتعبير عن أفكاره وأحاسيسه التي قد لايسعها النظام اللساني المألوف، كأنَّ المتكلم في موقف ما يشعر بقصور وعجز النظام اللساني في حمل المحتوى الفكري الذي يريد إيصاله إلى الغير، فيلوذ إلى اصطناع نظام آخر انزياحي قد يكون بديلاً تقتضيه الضرورة الإبلاغية اقتضاء .

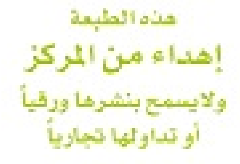
ظلت هذه الأفكار دائبة التطور في البيئة الأصولية، وأضحت تشكل معتمدًا يُعَوَّلُ عليه في ترقية المنوال الإجرائي لاستقراء النصوص وتفكيك شفرتها، واستنباط الأصول والأحكام وفق منهج ينماز بالشدة في التحرز، والدقة في التحري والاستقصاء، وهو الأمر الذي أثرى المبحث الدلالي في التراث اللساني العربي بآراء ووجهات نظر يمكن لها أنْ ترقى إلى مستوى النظرية .

١- الأنصاري، فواتح الرحموت،١/ ٢١٤.

٢- المرجع نفسه ١/ ٢١٥.










وإذا عدنا إلى بدء تستطيع أنْ نقول إنَّ هناك إدراكًا آخر لطبيعة التجوز وانتقال العلامة من حقل إلى آخر. يتبدى هذا الإدراك بخاصة لدى الآمدي(٦٣١هـ) الذي ذهب يتعقب الدلالات الحاصلة فتحقق لديه بيسر أنَّ العلامات ثلاثة أنواع علامات وضعية، وعلامات عرفية، وعلامات شرعية. ومن ثمة اغتدت الحقيقة ثلاثة أنواع أيضًا: حقيقة وضعية، وحقيقة عرفية، وحقيقة شرعية .[١]

استقر لدى الآمدي منذ البدء أنَّ الحقيقة «هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب ».[٢] فيشمل الاصطلاح في نظره التقسيم الثلاثي الذي أشرنا إليه، فلا يتوهم القارئ أنَّ الحقيقة تتعلق بالعلامات الوضعية فحسب، بل الحقيقة في نظر الآمدي قد تكون عرفية وشرعية أيضًا.



وانطلاقًا من هذا التصور للحقيقة يضبط الآمدي حد المجاز ضبطًا يعتمد فيه على الإدراك الثلاثي للعلامات ومن ههنا فإنَّ المجاز في نظره «قد يكون بصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية، وعن العرفية والشرعية إلى غيرها، كما كانت الحقيقة منقسمة إلى وضعية وعرفية وشرعية».[٣]

وقد وسع الآمدي المجال الإدراكي للحقيقة؛ فهي لديه مواضعة قد تحدث في ثلاث حالات:

١- **المواضعة اللغوية:** وهي الدلالة المتواضع عليها في أصل نشأة العلامات اللسانية ووجودها.

٢- **المواضعة العرفية:** وهي الدلالة المتواضع عليها باصطلاح الجميع عرفيًا على تثبيت علاقة بين دال ومدلول .

٣- **المواضعة الشرعية:** هي الدلالة المتواضع عليها في البيئة الشرعية؛ أي إيجاد علامات معينة اقتضاها الشرع .

---

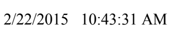
١- يقول الآمدي: «اعلم أنَّ الأسماء الحقيقية قد يطلقها الأصوليون على لغوية وشرعية، واللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية .» الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٥٢ .

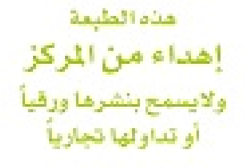
٢- الآمـدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٥٣ .

٣- المرجع نفسه،١/ ٥٣ .

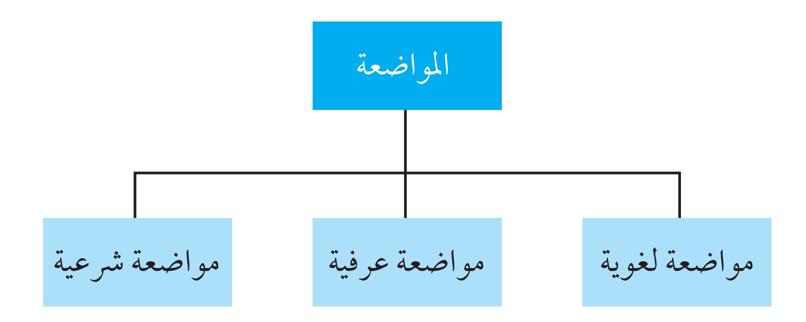


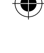







يمكن لنا أنْ نستخدم الشكل الآتي لتوضيح ذلك:

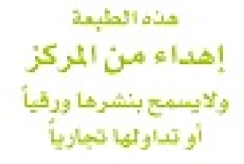



يقترن كل فرع من هذه الفروع الثلاثة بأصل الواضع، فإذا حصل الوضع مواطأة واتفاقًا في السياق اللغوي المحض كانت الحقيقة في هذه الحالة لغوية ولا ينبغي لها أنْ تكون غير ذلك، وإذا تعارف المجتمع اللغوي في استعماله الشائع بعد حصول المواضعة الأولى، على وضع مقرن بين دال ومدلول لضرورة إبلاغية كانت الحقيقة ههنا عرفية، أمَّا إذا كان أصل الواضع هو الشارع، بمعزل عن الوضع اللغوي والعرفي، فتكون الحقيقة في هذه الحالة، بالضرورة الإلزامية، حقيقة شرعية .

وبناء على هذا التصور للحقيقة ينفرد الآمدي بنظرة خاصة إلى المجاز؛ فإذا هو لديه خروج سياقي عن الأصول الثلاثة للحقيقة، فليس هناك أي مسوغ ـ في نظر الآمدي ـ للاقتصار على الحقيقة اللغوية فحسب؛ لأنَّ الاستعمال العرفي أو الشرعي لنظام معين من العلامات اغتدى بمثابة حقيقة أخرى لها خصائصها الدلالية في حقلها الذي وجدت فيه، ورسخ الاستعمال مجالها الإدراكي لدى الباث والمتقي معًا.

وبهذا التصور للمجاز يكون الآمدي قد ابتدع لنفسه مذهبًا ينماز به؛ فهو لايركن إلى أصل المواضعة اللغوية فحسب، بل يشرئب نظره إلى شرعية الاستعمال الذي، إن شاع لغرض ما، يستحيل إلى مواضعة أخرى في حقلها الذي استدعاها، سواء أكان هذا الحقل عرفيًا أم شرعيًا. ومن ههنا فإنَّ المجاز لا ينظر إليه من حيث هو انتقال من الحقيقة الوضعية إلى دلالة فرعية، وإنَّما يجب أنْ ينظر إليه بناء على الحالات الثلاث للمواضعة.






وعلى الرغم من استعانة علماء الأصول بالمجاز واسترفادهم إياه في تأسيس الأصول التي اعتمدوها في منهجهم الفقهي بعامة، واللغوي بخاصة، ما كانوا لينخدعوا للتحول الاعتباطي للعلامات اللسانية،وانتقالها من حقل دلالي أصلي إلى آخر فرعي بصورة مجردة خالية من أي مسوغ لهذا المروق أو العدول. ولذلك ألفيناهم يحترزون من الانزلاق في التمسك بالمجاز المطلق غير المقيد بضابط ما يحد من عشوائيته .

وهو الأمر الذي طوع لهم القول بالقرينة [١]، من حيث هي ضابط أساس للفصل بين الدلالة الحقيقية والدلالة المجازية، فظلت القرينة متداولة في تبحثهم حتى أوشكت أنْ تكون هي المجاز عينه؛ إذ لا يستقيم للمجاز أمر إلى بها، فهي المسوغ لانتقال ذهن المتلقي من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.





وقد يتبدى لنا ذلك واضحًا لدى الغزالي (٥٠٥هـ) الذي أخذ منذ البدء، في سياق حديثه عن فهم المراد من الخطاب، يؤكد أثر القرينة في إيضاح المقصود من الخطاب المنجز في سياق معين قائلاً: «أنَّه إنْ كان نصًّا لا يحتمل كفى معرفة اللغة، وإنْ تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إمَّا لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ ﴾[٢] والحق هو العشر، وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ ﴾[٣] وكقوله عليه السلام :( قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن). وإمَّا قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها (...) ، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد، أو توجب ظنًا ».[٤]

كان لابد لميل الغزالي إلى تحديد خصائص الدلالة الحاصلة من العملية التلفظية التي عبر عنها بفهم المراد من الخطاب من أنْ يفضي إلى هذا التقسيم للقرائن المصاحبة

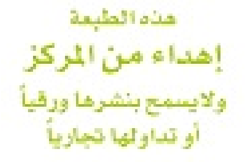
---

١- القرينة: في اللغة فعيلة بمعنى الفاعلة مأخوذ من المقارنة، وفي الاصطلاح أمر يشير إلى المطلوب. الجرجاني، التعريفات.

٢- الأنعام: ١٤١.

٣- الزمر: ٦٧ .

٤- الغزالي، المستصفى، ١/ ٣٣٩، ٣٤٠.




التي تسعف على إدراك الدلالة وفهم المقصود من انتظام علامات معينة في السياق، فهو ينطلق من حقيقة أصبحت لديه قارة وثابتة مؤداها أنَّ الخطاب ضربان: نص واضح أو احتمال راجح، فالنص كاف ذاته، داله ومدلول واضحان،ومرجعيته الإحالية معلومة لاتحتاج إلى دليل آخر خارج عن بنية العلامة نفسها، أمَّا إذا كان احتمالاً فالمراد منه لايمكن الوقوف عليه إلا بقرينة مصاحبة تغتدي ردفًا معينًا على ترجيح الدلالة المقصودة .

ولم يقتصر الغزالي على الإشارة إلى ضرورة وجود القرينة، بل أنشأ يتعقبها؛ فإذا هي لديه ثلاثة أصناف: قرينة لسانية، وقرينة عقلية، وقرينة موازية. فالقرينة اللسانية تتكون من خصائص النظام اللساني نفسه قد تكون علامة أو مجموعة علامات قائمة بمنطوقها ومرشدة بمدلولها، والقرينة العقلية هي دلالة حاصلة من إعمال العقل وآليات الفهم والإدراك لدى الإنسان، فينصرف الذهن بفضلها إلى معرفة المقصود من الخطاب، أمَّا القرائن الموازية فهي كل الإشارات والرموز والحركات والأعمال الموازية للإنجاز الفعلي لخطاب في سياق موقفي معين، فتستحيل هذه العلامات إلى رفيق ملازم منبئ بالدلالة المقصودة من الخطاب في سياق ما، ومآل هذا الإنباء هو حصول الإدراك اليقيني أو الظني،وهي عملية لسانية عقلية لابد منها لحصول الدلالة .

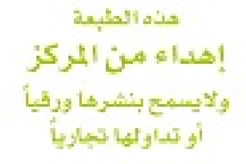
وقد قوي في نفس الغزالي التمسك بالقول بضرورة حضور القرينة، إذ بدونها لا إلزام بصرف العلامة عن حقلها؛ لأنَّ الأصل في الوجود هو الدلالة المتواضع عليها، ولاصرف للعلامة عن هذه الدلالة إلا بوجود قرينة من القرائن التي حددها، ومن هنا اغتدت ــ في نظر الغزالي ومن اقتفى أثره من علماء الأصول ــ قطب الرحى في انصراف الذهن إلى الدلالات الاحتمالية. ولذلك نجده يجزم اقتناعًا بالكفأة التي حصلت لديه بأنَّ «كل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن».[1]

لم يجد الغزالي مصرفًا بأنْ يصرح بما ذكره ههنا بشأن القرينة الصارفة للعلامة عن دلالتها المتواضع عليها في النظام اللساني، فهو لم يلتفت إلى المواضعات الأخرى التي قال بها الآمدي في زمان لاحق،وإنَّما اكتفى بالدلالة الوضعية اللغوية فحسب، وكل

١- الغزالي، المستصفى، ١/ ٣٣٩، ٣٤٠.










ما سواها فهو خروج من الدلالة النصية إلى الدلالة الاحتمالية التي تحتاج إلى ترجيح لايتحقق إلا بوجود قرينة مساعدة قد تكون من طبيعة النظام اللساني نفسه أو قد تكون خارجة عنه .

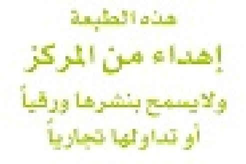
وإذا اتخذنا معاجًا آخر نلفي الآمدي يتعزم أمر القرينة، ويلازم القول بضرورتها، من حيث هي المجوز لانتقال الذهن من الحقيقة إلى المجاز، فهو يقر بأنَّ العادة في نظام العلامات اللسانية تقتضي الألفة أثناء الأداء الفعلي للكلام بين الدال والمدلول فاقترانها المألوف في الذاكرة المشتركة للمجتمع اللغوي هو الكافي في توجه الذهن إلى الدلالة الحقيقية ودون سواها. أما إذا استدعت الضرورة الإبلاغية تفكيك هذا الاقتران الثنائي بين الدال والمدلول، فلابد من استحضار قرينة صارفة .

يقول الآمدي في هذا السياق : «قد ألف من أهل اللغة أنّهم إذا استعملوا لفظًا بإزاء معنى أطلقوه إطلاقًا، وإذا استعملوه بإزاء غيره قرنوا به قرينة، فيدل ذلك على أنَّه حقيقة فيما أطلقوه، مجاز في الغير؛ وذلك لأنَّ وضع الكلام للمعنى إنَّما كان ليكتفي به في الدلالة، الأصل أنْ يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها أغلب في الاستعمال ».[1]

وبناء على هذا التصور فإنَّ العادة اللسانية لدى المتكلم ــ المستمع المثالي للسان العربي تجري على مستويين اثنين: أحدهما الدلالة الأصلية للعلامات اللسانية حسب طبيعة الوضع الأولي الذي يقتضي اقتران دال بمدلول للإحالة إلى مرجع معين ودون سواه، وتلك هي طبيعة العلامات من حيث المبدأ،والآخر الدلالة الفرعية وهي أيضًا خاصية تنماز بها العلامات اللسانية؛ إذ إنَّها تتحول من حقل إلى آخر لضرورة ما يقتضيها سياق الأداء الفعلي للكلام، بيد أنَّ هذا التحول لا ينصرف إليه الذهن إلا بوجود قرينة دالة تنبئ بالتحول الطارئ، وبالمروق عن الأصل، فأضحت القرينة إذ ذاك علامة أخرى معززة لهذا التحول وبها يكتسب شرعيته .

قد يتوكد ويشتد لدى المتأمل لمبحث العدول في البيئة الأصولية أنَّ الدلالة المجازية لا اعتبار لها إلا بوجود القرينة التي تُعد ردفًا لها وظهيرًا معينًا على انصراف الذهن إليها، فإذا انعدمت القرينة يكون الانصراف إلى الدلالة الحقيقية أولى؛ لأنَّها هي الأصل وما

١ – الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٥٩.




سواها فرع لها، ولاينتقل الذهن منها إلى ماعداها إلا بمجوز يراه علماء الأصول القرينة اللازمة للمعنى المجازي، وما كان ذلك إلا لأنَّ اللفظ «لفظ دال، لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط، بل له مع القرينة ». [١]

أصبحت القرينة، في رحاب هذا التصور للعدول والتحول لدى علماء الأصول، الكافل بتسويغ انتقال الذهن لدى المتلقي إلى الدلالة المجازية وبدونها ليس هناك أي مبرر أو دليل يصرف المتلقي عن الدلالة الحقيقية، فإذا هي شرط من أشراط السياق اللساني الذي يوفر المجال الكافي لحركة الحقول الدلالية، ومن ثمة أضحى مؤكدًا لدى أسلافنا وشائعًا في عرفهم أنَّ القرينة «شرط استعمال المجاز، فإذا عدمت تعينت الحقيقة للإرادة ». [٢]

وبناء على ماذكرناه نستطيع القول إنَّ علماء الأصول قد أعصموا في مبحث العدول بالقرينة ولم يتعسفوا عنها، فهي في تدارسهم للعدول طاغية، بوصفها المجوز لانتقال الذهن من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. ومن ثمة فإنَّ التحول الدلالي للعلامات اللسانية (العدول) في تصورهم لاشرعة له في الوجود إلا بوجود القرينة؛ فهي العلامة الصارفة والمرشدة إلى حدوث تحول في دلالة علامة ما في سياق معين .

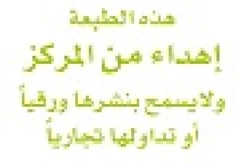
ويعد استمساكهم بالقرينة احترازًا من الزيغ في التأويل الذي قد يؤدي إلى مروق اعتباطي عن المقصود من الخطاب، وتلك سمة ينماز بها المنهج الأصولي، فأفضى بهم حرصهم الشديد على الدقة في التحري والتقصي، وامتلاك آليات استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، إلى رؤية عميقة في طريقة التعامل مع مستويات اللغة ترتب عنها بالضرورة وجود رصيد نظري، وإجراءات تطبيقية قد ترقى إلى مستوى الانفراد بمنهج خاص في التحليل والاستنباط يمكن للثقافة اللسانية العربية المعاصرة أن تفيد منه .

نخلص بعد هذا التدارس إلى أنَّ مبحث التحول الدلالي للعلامات اللسانية (العدول)، في التراث اللساني العربي، يشكل قطب الرحى للجدل الفكري الخصب الذي يستمد أصوله من المرجعية الفلسفية والدينية، وهو الجدل الذي أثرى الثقافة

١- الأنصاري، فواتح الرحموت، في المستصفى للغزالي، ١/ ١٨١.
٢- المرجع نفسه، ١/ ٢١١.










اللسانية العربية برصيد معرفي يمكن أنْ يُعَوَّلَ عليه في تأسيس نظرية لسانية عربية قادرة في ذاتها على أنْ تقدم التفسير الكافي لكل مستويات النظام اللساني.

يعتمد مفهوم العدول، لدى الدارسين العرب الأقدمين، على وعي شديد بحقيقة العلامة اللسانية،وإدراك عميق للزومية انتقالها من حقل دلالي إلى آخر عن طريق ما أصبح ينعت لديهم بالاتساع، ولذلك أضحت المفاضلة بين النظام اللساني والأنظمة التواصلية الأخرى قائمة على أساس قابلية نظام العلامات اللسانية للاتساع( اتساع الحقل الدلالي)، وهذه الخاصية لا نجدها في الأنظمة التواصلية البديلة التي يصطنعها المجتمع البشري للتواصل بين أفراده.

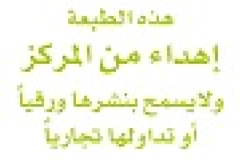
وقد قرن أسلافنا نزعة المتكلم العربي إلى الاتساع، عن طريق الاستعمال المجازي، بالمجال الإدراكي للدلالات الاحتمالية؛ وما كان ذلك إلا لأنَّ المدلول في تصورهم ليس عنصرًا واحدًا فقط، بل هو فضاء مفتوح مؤسس على مجموعة من الاحتمالات، ولاضابط لهذه الاحتمالات إلا السياق بتوافر قرائن وأمارات تساعد على فهم الدلالة المقصودة من الخطاب، وقد تكرر هذا التصور لاحقًا في الثقافة الغربية لدى بيرس الذي يقر أنَّ المؤولة مجال مفتوح من الدلالات.

لقد تبين، من خلال عرضنا التصورات المختلفة حول مفهوم التحول الدلالي للعلامات اللسانية(العدول) ، أنَّ أسلافنا، على اختلاف المذاهب الدينية والفكرية التي ينتون إليها، يجمعون على أنَّ العدول (الانزياح) عادة لسانية يؤصلها الاستعمال؛ فهو أصل من أصول النظام اللساني نفسه وليست حالة عارضة. ومن ثمة اغتدى العدول في نظرهم تأكيدًا للحقيقة وتثبيتًا لوجودها ؛لأنَّ استخدام الدلالة الفرعية هو إقرار ضمني بوجود الدلالة الأصلية، فهم لم يتعاملوا مع العدول بوصفه انحرافًا ومروقًا اعتباطيًا عن أصل لغوي ثابت، بل تعاملوا معه من حيث هو مظهر أساس من مظاهر النظام اللساني.

وبقدر حرصهم الشديد على الاستمساك بالعدول، وانتصارهم له كانوا يحرصون أيضًا على إيجاد الضوابط الكفيلة بالحد من عشوائيته، فاهتدوا إلى القرينة المصاحبة التي بدونها لا إلزام بصرف العلامة عن حقلها إلى حقل آخر، ومن هنا أضحت القرينة في عرفهم، بخاصة لدى علماء الأصول، مجوزًا لانتقال الذهن من الثابت إلى المتغير (من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية) .








وبقدر اهتمام أسلافنا بالعدول، من حيث كونه إجراءً يلجأ إليه المتكلم لغرض إبلاغي معين يقتضيه السياق اقتضاء، كان اهتمامهم أيضًا بالتأويل، من حيث هو إجراء يلجأ إليه المتلقي أو القارئ لفهم المقصود من الخطاب المنجز بانتقال الذهن من المتجلي إلى الخفي. فالعلاقة بين العدول والتأويل حينئذ هي علاقة تلازمية اقتضائية كالعلاقة بين الباث والمتلقي. ولذلك لايستوفي تدارسنا للتحول الدلالي للعلامات اللسانية غرضه إلا بمدارسة التأويل، والتبحث في مرجعيته، وآلياته في التراث العربي، فأرتأينا حينئذ أنْ نفرد له القسم الموالي .

■ ■ ■




# القسم الخامس: العلامة اللسانية بين ضرورة النص وإمكان التأويل

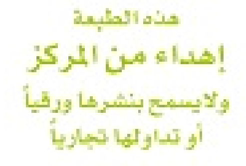



**الفصل الأول: الوضوح والغموض.**
**الفصل الثاني: الإجراء التأويلي.**

«إنَّ من حق هذه اللغة أنْ يصح فيها الاحتمال، ويسوغ التأويل».

«التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية»

**الزركشي**




## الفصل الأول: النص بين الوضوح والغموض

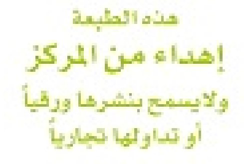
إذا ما تأملنا مليا طبيعة النص المنجز، في أي ثقافة من الثقافات الإنسانية المتعاقبة عبر الزمان أو المتجاورة في حقبة تاريخية معينة، يتبين لنا أنَّ هذا النص يقتضي خبرة نوعية تقتضيها بالضرورة عملية التلقي، وهي الخبرة التي تقوم أساسًا على المرتكزات التداولية للخطاب أو النص، من حيث سياق إنجازه من جهة. وعلى المرتكزات التفسيرية والتأويلية، من حيث حصول الفائدة لدى المتلقي من جهة أخرى.

إنَّ تعاقب النصوص، في المسار التحولي لثقافة القراءة، يستدعي بالضرورة تأصيل المعرفة والتمسك بمدأ الحرص على إيجاد سبل التواصل بين الأجيال القارئة في تاريخها الطويل، لتعميق الشعور بالانتماء الحضاري في أرقى مظهر له، وتعزيز روح الاستمرارية بالإنجاز العلمي وتفعيل الوعي المنهجي وتحيينه انطلاقًا من اهتماماتنا الحضارية الراهنة، وتحديث آليات الإنجاز المعرفي باستمرار، وتعزيز الفكر الناقد ليرقى مراقيه الحضارية المتوخاة، في ضوء المتغيرات التي يشهدها عالم المعرفة.

لقد شكل تفاعل المتلقي مع النص المقروء في الموروث الفكري العربي رصيدًا تراكميًا لعملية القراءة،وهو الرصيد الذي يستمد أصوله الفكرية والإجرائية من المرجعية الدينية والفلسفية التي تؤطر فكر المتلقي المثالي للخطاب المنجز في الثقافة العربية عبر مراحل تطورها، وهو الأمر الذي جعل المتكلم ـ المستمع للسان العربي قارئًا نموذجيًا فعالاً .

وقد نلفي هذا الوعي بأهمية القراءة باديًا لدى أسلافنا في حرصهم الشديد على وضع ضوابط،واستنباط قوانين تتحكم في قراءة النص القرآني، فكانت القراءة أول علم يوضع في خريطة العلوم والمعارف العربية؛ فإذا هو سابق في وجوده لنشأة العلوم الأخرى من حيث إنَّه أوثق صلة بالنص المحوري، وأكثر واقعية في علاقته بالآداء الفعلي للكلام وإنجاز الخطاب بكل مستوياته اللسانية؛الصوتية والدلالية والتركيبية من جهة، ومستوياته التداولية والاجتماعية من جهة أخرى.

بيد أنَّ ثقافة القراءة لم تكن بمنآى عن التيارات الفكرية والدينية السائدة آنذاك،






فتنوعت بتنوعها وتعددت بتعددها سبل التلقي وآلياته.. وهي في كل الحالات يتجاذبها منهجان اثنان: أحدهما نقلي،والآخر عقلي؛ فأمَّا الأول فيعتمد على الرواية؛ فهو إذ ذاك منهج سمعي. وأمَّا الثاني فيعتمد على القياس وليس على الخبر التواتري، فهو من ثمة استدلالي محض.

أفرز هذان المنهجان رؤية تعاملية، أثناء تفاعل المتلقي مع النص المقروء، تقتضي اصطناع منوالين لتحقيق عملية التلقي:منوال تفسيري؛ يستمد أصوله وأدواته من الرواية السمعية النقلية؛ وهي النصوص الخبرية المتواترة باطراد في عرف القراءة لدى أفراد المجتمع. ومنوال آخر تأويلي؛ يتحرر فيه المتلقي من ثقل المنقول المتواتر، فيستمد هذا المنوال أصوله من مقتضيات العقل من تعقب العلاقات التلازمية الداخلية والخارجية. فهي حينئذ مفارقة بين الرواية والدراية، بين نزعة الظاهر ونزعة الباطن، أو بالأحرى بين ضرورة النص وإمكان[١] التأويل.



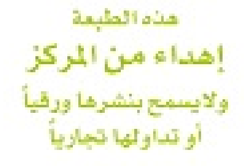
في رحاب هذه المفارقة أدرك أسلافنا، أثناء تأملهم المجال الإدراكي للعلامات[٢]، أنَّ الحدث الدلالي قد يتبدى واضحًا فيسهل على المتلقي الإمساك به وتحديد مجاله، وقد يخفى ويتنقب فيعسر على المتلقي الإحاطة به على نحو لا يبقي ولايذر إلا باللجوء إلى التأويل؛ وهو تجاوز الظاهر بنصه للولوج إلى العميق بمفهومه، ومن ههنا أضحت آليات التأويل في التراث الفكري العربي وسيطًا عقليًا خارقًا لعرف العادة اللغوية التي ترسخ مبدأ الظاهر، وتحد من نزعة التجاوز للبحث عن الخفي.

---

١- الإمكان (Contingence): هو كون الماهية بحيث تتساوى فيها نسبة الوجود والعدم، وعده (Kant) من المقولات،فالقضايا عنده ممكنة وواجبة وضرورية، والإمكان الوجودي إذا تهيأت له الظروف ينتقل من حيز العدم إلى حيز الوجود. والممكن (Contingent) هو ما لا وجود له ولا عدم من ذاته، فإنْ وجد صار حادثًا وإنَّما يوجد لموجد. ينظر المعجم الفلسفي،ص.٢٣.

٢- تقترن العلامة -بمنطوقها ومفهومها- في التراث اللساني العربي، بمفهوم الدلالة؛ وهي في تصور الدارسين الأقدمين : «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول.»(١) الشريف الجرجاني: التعريفات (دل).

الدلالة إذن هي حاصل اقتران شيئين متلازمين بوصفهما طرفي العلامة، أحدهما محسوس وهو الدال، والآخر غائب عن الحس وهو المدلول. ومن ثمة فإن العلامة في حقيقة أمرها هي اقتران تلازمي بين الدال والمدلول من أجل حصول الدلالة.




وتأسيسًا على هذا التصور للحدث الدلالي، يصبح من العسير معرفة مرجعية التأويل وآلياته لدى الأقدمين بدون إثارة قضية أخرى ملازمة لما نحن بسبيله، وهي إدراكهم الواعي لما أضحى ينعت لديهم بالوضوح والغموض أحيانًا، وبالتجلي والخفاء أحيانًا أخرى، فأصبحت هذه الثنائية تشكل أساس المنهج الإجرائي في تفسير العلامات اللسانية وتأويلها في اللسان العربي، فهي حينئذ التفاتة منهم إلى الدلالة في عمقها بظاهرها وباطنها، بحاضرها وغائبها، فاكتمل المنوال لديهم، وامتلكوا بذلك ناصية التفسير[1] والتأويل[2] على حد سواء.

لقد نشأت هذه النظرة إلى الحدث الدلالي وتطورت في رحاب الوعي العميق لدى أسلافنا بحقيقة حصول الفائدة من النص المقروء، سواء أكان ذلك بالوقوف على الدلالة الظاهرة عن طريق التفسير، أو بالولوج إلى الدلالة العميقة عن طريق التأويل، واستمدت هذه النظرة قوتها من المرجعية الدينية والفكرية التي يتجاذبها منهجان اثنان: أحدهما نقلي تفسيري، والآخر عقلي تأويلي، وذلك وفق طبيعة النص المقروء الذي يقتضي هذه الازدواجية في طريقة التلقي.



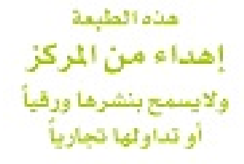

تكمن خصوبة هذه الثنائية التقابلية في كونها هيأت السبيل لوجود رؤية عميقة لفعل الدلالة، ووطدت منهجية تعتمد على استخدام العقل في استنباط الدلالة الاقتضائية التي لايمكن الوقوف عليها، والإمساك بمجالها إلا بالإدراك العقلي للعلاقات التلازمية الداخلية والخارجية المكونة للحدث الدلالي .

ولذلك أمسى الاهتمام منصبًا منذ البدء على الدلالات العقلية التي لها مجال مفتوح في البنية العميقة،ولا يجد المتلقي بدًّا من أنْ يسترفد الإدراك العقلي لتتبع العلاقات التلازمية بين الدال والمدلول؛ونعني بالمدلول ههنا جميع الاحتمالات المكونة للحدث

---

١- التفسير في الأصل هو الكشف والإظهار، وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة. الجرجاني التعريفات (التفسير).

٢- التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿ وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ ﴾ آل عمران: ٢٧ إنْ أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإنْ أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويــــلاً .الجرجاني، التعريفات (التأويل).






الدلالي، فينتقل الذهن من الدلالة الحاضرة التي تواطأ عليها أفراد المجتمع بوضع صلة تطابقية بين عنصرين اثنين لاينفك أحدهما عن الآخر،وهما الدال والمدلول، إلى دلالة غائبة. ولا يكون ذلك إلا باستخدام العقل في رصد العلائق التلازمية، وبانتقال الذهن من الدلالة التطابقية إلى الدلالة التلازمية الاقتضائية، وهو ما أصبح ينعت لديهم بالدلالة العقلية.

ولعل ذلك ما جعل السكاكي (٤٢٥هـ)[١] يقرن ثنائية الوضوح والخفاء بالدلالات العقلية؛ فقد أومأ إلى هذه الصلة في سياق حديثه عن وضوح الدلالة وخفائها بقوله: «وإنَّما يمكن ذلك في الدلالات العقلية، مثل أنْ يكون لشيء تعلق بآخر ولثان ولثالث، فإذا أريد التوصل بواحد منها إلى المتعلق به،فمتى تفاوتت تلك الثلاثة في وضوح التعلق وخفائه صح في طريق إفادته الوضوح والخفاء.»[٢] فهناك نزوع لدى الأقدمين إلى الاعتصام بالتقابل بين الظاهر والخفي في حصول الدلالة، وهو الأمر الذي جعلهم ينصرفون إلى اصطناع طرائق وسبل للوصول إلى الفائدة المقصودة من النص المقروء، فقد يقف القارئ عند الدلالة الظاهرة ولايفارقها آنا، وقد يرغب عنها وينصرف إلى الدلالة الخفية آنا آخر، ولايكون هذا الانتقال من الظاهر إلى الخفي إلا بتوافر الأدلة العقلية المجوزة لذلك.



وقد كفانا مؤونة الإفاضة في ذلك السيوطي (٩١١ هـ) الذي كان أكثر تحرزًا من الزيغ الذي قد يقع فيه المريد لتتبع الدلالات الخفية. فيرى أنَّ «كل لفظ احتمل معنيين فصاعدًا فهو الذي لايجوز لغير العلماء الاجتهاد[٣] فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي، فإنْ كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه إلا أنْ يقوم دليل على أنَّ المراد

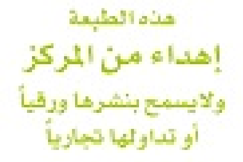
١- هو أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد الخوارزمي المعروف بالسكاكي صاحب كتاب مفتاح العلوم، ينظر السيوطي، بغية الوعاة ٢/ ٣٦٤

٢- السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٥٦.

٣- الاجتهاد: هو عند المتكلمين ما يقتضي غلبة الظن في الأحكام التي يصيب فيها كل مجتهد، ولهذا يقولون: قال أهل الاجتهاد كذا، وقال أهل القياس كذا، فيفرقون بينهما. ولذلك فإنَّ الاجتهاد أعم من القياس؛ لأنَّه يحتوي على القياس وعلى غيره. وهو عند الفقهاء بذل المجهود في معرفة حكم الحادثة من النص لا بظاهره ولا بفحواه. ينظر العسكري، الفروق، ص٧٠.








هو الخفي، وإنْ استويا والاستعمال فيهما حقيقة لكل في أحدهما حقيقة لغوية أو عرفية، وفي الآخر شرعية، فالحمل على الشرعية أولى إلا أنْ يدل دليل على إرادة اللغوية كما في ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[1] ولو كان في أحدهما عرفية والأخرى لغوية فالحمل على العرفية أولى وإنْ اتفقا في ذلك أيضًا، فإنْ تنافى اجتماعهما، ولم يمكن إرادتهما باللفظ الواحد كالقرء[2]) للحيض والطهر اجتهد على المراد منهما بالأمـارات الدالة عليه». [3]

ما انتهى إليه السيوطي في هذا القول إنَّما بناه على الحرص الشديد والدقة في الاحتراز من اللبس والإبهام الذي قد يعيق حصول الفائدة التي هي الغاية المنشودة من أي خطاب منجز، فالانتقال من الظاهر إلى الخفي ليس بالأمر الهين، وإنَّما هو معاناة القارئ الذي قد يقف مشدوها أمام تشابك نظام العلامات وتداخل الحقول الدلالية وتقاطعها في نقاط قد يعسر على غير المتمرس إدراكها، وضبط مجالها. وهو الأمر الذي جعل السيوطي يؤكد توافر الأدلة، والتدرج في الانتقال من دلالة إلى أخرى حسب الأولوية التي يقتضيها السياق اقتضاء.




ومهما يكن من أمر فإنَّ ثنائية الوضوح والغموض تعد مقومًا أساسًا للمنوال التفسيري والتأويلي في التراث العربي؛ فإذا هي تستحيل إلى مبدأ منهجي يعتمد في تصنيف الدلالات، ورصد تعاقب حدوثها، وتعدد سبلها، فألفيناها تغتدي معيارًا يعول عليه في تصنيف الدلالات الحاصلة من العلامات اللسانية وهو الأمر الذي يجعلنا نتخذها مسوغًا لتقسيم الحقول الدلالية إلى مجالين اثنين: مجال الوضوح ومجال الغموض .

---

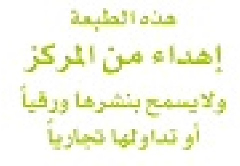
١- التوبة: ١٠٣ .

٢- القرء: هو في الحقيقة اسم للدخول في الحيض عن طهر ولما كان جامعًا للأمرين: الطهر والحيض المتعقب له أطلق على كل واحد منهما؛ لأنَّ كل اسم موضوع لمعنيين معًا يطلق على واحد منهما إذا انفرد. الأصبهاني المفردات، ص. ٦٠٦

٣- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢/ ١٨٢، ١٨٣.










## أ- مجال الوضوح:

يتعلق هذا المجال بالدلالات المفهومة بمنطوقها الذي تتحقق منه الفائدة دون اللجوء إلى الدلالات الاحتمالية عن طريق التأويل واستخدام العقل في تعقب الدلالة التلازمية الداخلية والخارجية.

يتكون هذا المجال من ثلاثة مفاهيم أساسية: دلالة النص ،دلالة الظاهر، دلالة المحكم.

١- دلالة النص (العلامة الناصة): يتعلق هذا المفهوم بمعنى الوضوح الكامل المطلق فهو إذ ذاك كل علامة لسانية دالة في صورتها السمعية (الدال) على صورة ذهنية (المدلول)، لا تحتمل غيرها على الاطلاق. وعلى الرغم من أنَّ الدارسين الأقدمين قد اختلفوا في تمييز النص من الظاهر إلا أنَّهم يقرون جميعًا بأنَّ النص يقترن بالدلالة غير القابلة للاحتمال. يقول ابن حزم (٤٥٦هـ) بشأن مفهوم النص: «هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه، وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصًّا».[١]

يلاحظ أنَّ ابن حزم لا يلتمس فرقًا بين النص والظاهر، ويرتد هذا الالتباس إلى تقارب الدلالة اللغوية، إذ النص لغة بمعنى الظهور» تقول العرب نصت الظبية إذا شالت رأسها وظهرت، وسمي الكرسي منصة إذ تظهرعليها العروس».[٢] من هنا اختلط عليه الأمر فلم يجد بدًّا من القول بترادفهما على الرغم من اختلافهما اصطلاحًا.

بيد أنَّنا إذا اتخذنا معاجًا آخر نلفي الغزالي (٥٠٥هـ) يزيل اللبس الذي اعترض سبيل ابن حزم؛ فهو يفصل فصلاً دقيقًا النصَّ عن الظاهر، ويجعل أحدهما ينماز من الآخر بالقياس إلى قبول التأويل وعدم قبوله. يقول في هذا السياق: «اللفظ الدال الذي ليس بمجمل، إمَّا أنْ يكون نصًّا أو إمَّا أنْ يكون ظاهرًا، والنص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمله».[٣]

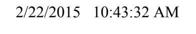
---

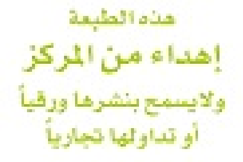
١- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٤٢.

٢- المرجع نفسه ١/ ٤٢.

٣- الغزالي، المنخول، ص ١٦٦.






وقد كان الغزالي أشار في مقام آخر إلى الاشتراك اللفظي لمفهوم النص مما جعله يتداخل أحيانًا مع مفهوم الظاهر في عرف الأقدمين، ولذلك يرى أنَّ النصَّ استعمل في تداول العلماء على ثلاثة أوجه:

**الأول:** ما اطلقه الشافعي (٢٠٤هـ) الذي كان يسمي الظاهر نصًّا، وهذا يرتد إلى الدلالة اللغوية الصرف، بحكم النصوصية في اللغة بمعنى الظهور وهذا لا مانع منه -في نظر الغزالي- في الشرع.[(١)]

**الثاني:** وهو الأشهر في التداول والشائع في الاستعمال لدى العلماء على اختلاف مذاهبهم؛ فهو الذي لا يتطرق إليه احتمال أصلاً.

**الثالث:** التعبير بالنص عمَّا لايتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أمَّا الاحتمال الذي لايعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصًّا، فكان شرط النص بالوضع الثاني أنْ لا يتطرق إليه احتمال أصلا،وبالوضع الثالث ألا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولاحرج -في نظر الغزالي- في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة، لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن الاشتباه بالظاهر أبعد.[(٢)]

قد يكون هذا الوجه الذي اختاره الغزالي أعون على النفاذ إلى طبيعة مفهوم العلامة النصية، والتهدي إلى حقيقة مجالها الإدراكي، والإمساك بحقلها الدلالي، فالدلالة النصية تطابق تام بين دال ومدلول وضع له ودون سواه، ولاينصرف الذهن عن العلاقة التطابقية إلى العلاقة التلازمية إلا بدليل، وذلك ما أشار إليه السجلماسي(٧٠٤هـ) الذي

---

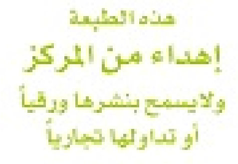
١- الشرع: هونهج الطريق الواضح، وقوله تعالى:﴿ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ المائدة:٤٨. ٤٨. فذلك إشارة إلى أمرين: أحدهما:ما سخر الله تعالى كل إنسان من طريق يتحراه مما يعود إلى مصالح العباد وعمارة البلاد. الثاني: ما قيض الله من الدين وأمره به يتحراه اختيارًا مما تختلف فيه الشرائع. وقال ابن عباس: الشرع ما ورد به القرآن، والمنهاج ما ورد به السنة. وقوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ ﴾ الشورى: ١٣، إشارة إلى الأصول التي تتساوى فيها الملل، فلا يصح عليها النسخ كمعرفة الله تعالى، ونحو ذلك مما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ﴾ النساء: ١٣٦.. وقال بعضهم سميت الشريعة شريعة تشبيهًا بشريعة الماء من حيث إنَّ من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة روى وتطهر. الأصبهاني، المفردات، ٣٧٩.

٢- الغزالي، المستصفى، ١/ ٣٨٤.












يقر بدءًا بأنَّ النصَّ في حقيقة أمره اتحاد كلي بين الدال والمدلول، سواء أكان هذا الاتحاد بالوضع أم بالقرينة الصارفة عن الدلالة التطابقية إلى الدلالة الاقتضائية. يقول في هذا الشأن: «إنَّ اللفظ الدال إمَّا أنْ يتحد مدلوله وإمَّا أنْ يتعدد، فإنْ اتحد مدلوله فهو النص، (...) فإنَّا نقول: النص ضربان: نص بالوضع ونص بالقرينة».[1]

يكون السجلماسي، بذكره القرينة، قد ترأى برأي سابقيه في ضرورة وجود القرينة لانتقال الذهن من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية؛ فأضحى واضًا لديه أنَّ الدلالة الحاصلة بتوافر القرائن الصارفة عن الوضع الأصلي تعد دلالة نصية؛ لأنَّ الذهن ينصرف إليها ودون غيرها. ومن ثمة إذا قطع الدليل على أنَّ المراد بلفظ ما الدلالة المجازية «فهو نص بالقرينة، فلا تناقض على هذا التنزيل بين المجازية والنصوصية وإنْ كان يتوهم ذلك».[2]

وذلك لأنَّنا إذا تأملنا الدلالة المجازية نجدها اقترانًا بين دال ومدلول ملازم له في ذهن من انصرف إليه، وتمسك بها بتوافر قرائن مؤكدة ومعززة لهذا الانصراف فتصبح من ههنا دلالة نصية واضحة، ومن ثمة فهي تشبه الحقيقة من حيث النصوصية وتلحق بها، وشرط ذلك كله القرينة الصارفة عن الوضع، أمَّا إذا انعدمت القرينة فلا مشابهة ولا إلحاق .

يهدي ما أتينا عليه ذكرًا إلى أنَّ الدارسين الأقدمين يجمعون على أنَّ العلامة النصية تقترن بالوضوح الذي يستدعي الاجتزاء بالعلاقة التطابقية بين الدال والمدلول، ولايمكن لذهن المتلقي أنْ ينصرف عنها إلى ما سواها إلا بدليل، وهو ما أضحى ينعت لديهم بالقرينة التي تلحق الدلالة المجازية بالدلالة النصية.

اغتدى النص، بناء على هذا التصور، صورة حقيقية للوضوح وردفًا له، فهو اكتفاء إلزامي للدال بالمدلول لحصول الدلالة، وقابل في ذاته للإجراء التفسيري، ولامجال للإجراء التأويلي في هذه الدلالة لأنَّها نص بذاتها.

**٢- الدلالة الظاهرة:** يتعلق هذا المفهوم بالدلالة الراجحة التي ينصرف إليها ذهن المتلقي، تكون العلامة اللسانية في هذه الحالة دالة بمنطوقها على مدلولين فأكثر، وهو

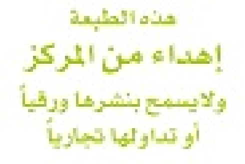


١- السجلماسي، المنزع البديع، ١٣٢.

٢- المرجع نفسه، ١٣٢.








الأمر الذي يستدعي ترجيح مدلول عن آخر؛ فالحاصل  ههنا هو الدلالة الظاهرة الغالبة في انصراف الذهن إليها ودون غيرها.

يقترن الظاهـر بالعلاقات الاحتمالية التي تتعدد بحسبها الدلالات وتتنوع، وهي الاحتمالات التي تتعاقب في درك الذهن لها، فيكون الانصراف عن بعضها إلى ما سواها ترجيحًا اقتضاه المقام اقتضاء إلزاميًا. فالدلالة المرجحة هي الدلالة الظاهرة الغالبة في الظن، والتي تشد الذهن إليها شدًّا، وذلك ما تمسك به المذهب الشافعي في استنباط الأحكام؛ إذ استقر لأتباع هذا المذهب أنَّ «الظاهر الدال ظنًّا والنص الدال قطعًا.»[1]

وقد ضبط الزركشي (٧٩٤ هـ) حد الظاهر ضبطًا دقيقًا بقوله «وقد يكون اللفظ محتملاً لمعنيين،وهو في أحدهما أظهر، فيسمى الراجح ظاهرًا، والمرجوح مؤولاً»[2]. فهناك تجميع -لدى الزركشي- للعناصر المصاحبة لهذه الدلالة، وهي الاحتمال والترجيح والظهور، فتكون هذه العناصر متزامنة في وجودها، فالاحتمالات الدلالية المتعددة تقتضي انتقاء بعضها دون بعض، ولايكون ذلك إلا بانصراف الذهن مرجحًا بعضها دون الآخر، ويكون بالضرورة هذا المنتقى هو الظاهر، ولايمكن الزيغ عنه إلى ما سواه إلا عن طريق التأويل الذي سيأتي بسطه في موضع قادم .



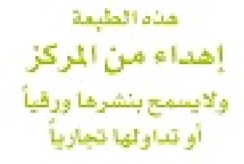
واسترفد الزركشي لتوضيح الحد الذي استمسك به قوله: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾[3] فإنَّ لفظ البغي يطلق على الجاهل وعلى الظالم معًا، غير أنَّه في سياق هذه الآية تكون دلالته على الظالم أظهر؛ فهي الدلالة التي ينصرف إليها الذهن ولايطلب غيرها.[4]

نخلص إلى القول: إنَّ المقابلة بين النص والظاهر قائمة أساسًا على تفاوت درجة الوضوح؛ فالنص واضح قطعًا بدلالته فلا احتمال فيه ولا ترجيح، أمَّا الظاهر فهو

١- الأنصاري، فواتح الرحموت، ٢/ ٢٢.
٢- الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٠٥.
٣- البقرة: ١٧٣.
٤- ينظر الزركشي المرجع المذكور سابقًا ،٢/ ٢٠٥.










المجال الإدراكي للاحتمالات الدلالية،ويكون الراجح منها هو الغالب على الظن. ومن ثمة اغتدت الدلالة النصية دلالة قطعية والدلالة الظاهرة دلالة ظنية.

إذا نظرنا إلى النص والظاهر، من حيث الوضوح والغموض، يتبين لنا أنَّ كلاهما يقع في مجال الوضوح -حسب التقسيم الذي اعتمدناه- لأنَّهما متقاربان، ودالان بذاتهما ،والرابط لهما عنصر دلالي آخر ينعت في التراث اللساني العربي بالمحكم .[١]

**٣- دلالة المحكم:** يتعلق هذا المفهوم بالوضوح أيضًا في دلالته العامة؛ لأنَّه يتضمن مفهومي النص والظاهر، بحكم أنَّه المجال الإدراكي الذي يتبدى فيه كل من النص والظاهر، فهو حينئذ انتظام من العلامات اللسانية أحكمت معانيها، وتجلت دلالتها نصًّا أو ظهورًا، ولا يحتمل أي وجه من وجوه التأويل.

وقد يعسرعلينا ضبط حد المحكم ضبطًا لايبقي ولايذر إلا بمقارنته بالمتشابه،[٢] وذلك ما فعله السيوطي (٩١١هـ)؛ فعندما أراد تعريف المحكم لم يجد بدًّا من إيراده مع نقيضه وهو المتشابه. يعرض السيوطي أولاً الآراء المتعاقبة حول هذا المفهوم، فيرى

١- المحكم: هو مالا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ، ولا من حيث المعنى. الأصبهاني، المفردات،ص ١٨٢.

٢ـ المتشابه من القرآن: هو ما أشكل تفسيره لمشابهته غيره إمَّا من حيث اللفظ أو من حيث المعنى. فقال الفقهاء: المتشابه ما لا ينبئ ظاهره عن مراده. وحقيقة ذلك أنَّ الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب:

١ـ محكم على الإطلاق .

٢- ومتشابه على الإطلاق.

٣- ومحكم من وجه ومتشابه من وجه. فالمتشابه في الجملة ثلاثة أضرب:

١- متشابه من جهة اللفظ .

٢- متشابه من جهة المعنى فقط.

٣- متشابه من جهتها. والمتشابه من جهة اللفظ ضربان: أحدهما: ما يرجـــع إلى الألفاظ المفردة، وذلك إمَّا من جهة غرابته ،وإمَّا من جهة مشاركة في اللفظ. والثاني يرجع إلى جملة الكلام المركب. الأصبهاني، المفردات، ص ٣٧٣.

الاختلاف في تعيين المحكم والمتشابه في الأقوال الآتية :

- المحكم ما وضح معنـاه ،والمتشابـه نقيضه.
- المحكم لايحتمل من التأويل إلا وجهًا واحدًا والمتشابه ما احتمل أوجهـا.
- المحكم ما كـان معقول المعنى والمتشابه بخلافه.
- المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره.
- المحكم ما لم تتكرر ألفاظه، ومقابله المتشابه .[١]

ثم يخلص السيوطي إلى القول: «المحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه؛ لأنَّ اللفظ الذي يقبل معنى إمَّا أنْ يحتمل غيره أو لا، الثاني النص، والأول إمَّا أنْ تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أو لا،والأول هو الظاهر، والثاني إمَّا أنْ يكون مساويه أو لا، والأول هو المجمل والثاني المـؤول، فالمشترك بيـن النص والظاهر هو المحكم، والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه». [٢]

يتبدى لنا من قول السيوطي الذي وضح فيه رأيه أنَّ المحكم يقع في مجال الوضوح؛ فهو العنصر الدلالي المشترك بين النص والظاهر، وما كان ذلك كذلك إلا لأنَّ المحكم إذا استقل بدلالته وانصرف الذهن إليه قطعًا ويقينا فهو النص، أمَّا إذا احتمل دلالة أخرى وانصرف الذهن إليه ظنًّا عن طريق الترجيح فهو الظاهر.



وتأسيسًا على هذه العلاقة القائمة بين المحكم والنص من جهة، وبين المحكم والظاهر من جهة أخرى،يمكن لنا القول إنَّ مجال الوضوح يمثله المحكم بعنصريه النص والظاهر.

### ب: مجال الغموض:

يكون من المستساغ إذن أنْ ننصرف نحو المجال الثاني من التقسيم الذي اعتمدناه وهو مجال الغموض الذي يتكون من ثلاثة مفاهيم أيضًا هي: المـؤول والمجمل والمتشابه.

---

١- ينظر السيوطي، الاتقان في علو القرآن ، ٢/ ٢.

٢- المرجع نفسه،٢/ ٤.





### ١- الدلالة المؤولة:

يتعلق هذا المفهوم بانصراف الذهن عن الدلالة الظاهرة إلى دلالة أخرى لمنطوق واحد، ويكون هذا الانصراف بإعمال العقل في العلامات واتخاذ الأدلة، وتعقب العلاقات التلازمية للدلالة الخارجية المتوارية في البنية العميقة لانتظام العلامات اللسانية في سياق معين؛ أي أنَّ الدلالة الراجحة في المؤول هي الدلالة غير الظاهرة، عكس ما أومأنا إليه في مجال الوضوح بشأن الظاهر الذي هو في حقيقة أمره تغليب الدلالة الظاهرة، وترك ما سواها.

وكان معتمد القدامى في التمييز بين الظاهر والمؤول على الأدلة العقلية الصارفة لذهن المتلقي عن الدلالة الظاهرة إلى الدلالة الخفية، ولذلك يرى الغزالي (٥٠٥هـ) أنَّ المؤول يستدعي بالضرورة الدليل المانع من ترجيح الدلالة الظاهرة فهو في نظره: «احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ».[1]



نجد الغزالي -بهذا الحد الذي اعتمده- بعيد النظر عميق الوعي حين نبه على الدليل المصاحب للاحتمال ؛إذ إنَّ الدلالة في عرف الأقدمين مجموعة من الاحتمالات التي تشكل فضاء خصبًا يعكس سعة الفكر لدى الإنسان. ومن ثمة فإنَّ تغليب دلالة على أخرى، وانصراف الذهن إلى بعضها راغبًا عن بعضها الآخر ليس بفعل اعتباطي، بل هو عملية عقلية معززة بقرائن وأدلة تضفي على هذا الانصراف شرعيته.

وهذا الحد الذي استرفده الغزالي لضبط مفهوم المؤول كان محتجًّا به لدى علمائنا الأقدمين باطراد،حيث ثبت في ثقافتهم، واستقر في عرفهم أنَّ المؤول نقيض الظاهر، ولذلك قالوا «المؤول المصروف عن الظاهر».[2]

ليس من شأننا التوسع في هذا المفهوم الآن، لأنَّنا سنفرد له مبحثًا خاصًا لاحقًا، بل حسبنا الإشارة إلى الموضع الذي يقع فيه المؤول في مجال الغموض الدلالي، فهو ترجيح الدلالة الغامضة عن الدلالة الواضحة، ولا يستقيم لهذا الترجيح أمر إلا بقرائن وأدلة .

---

١- الغزالي، المستصفى ،١/ ٣٨٧.

٢- الأنصاري، فواتح الرحموت، حاشية على المستصفى للغزالي ، ٢/ ٢٢.






## ٢- دلالة المجمل:

يدل هذا المفهوم اصطلاحًا على الإجمال، حيث يتضمن المنطوق في هذه الحالة مجموعة من الاحتمالات الدلالية، سواء أكان ذلك على سبيل الحقيقة أم على سبيل المجاز، ويعسر على المتلقي الإمساك بواحدة منها دون الأخرى؛ لأنَّه لا مرجح ولا دليل يسعف المتلقي على الأخذ بدلالة معينة دون ما عداها، لذلك يلجأ فيه إلى طلب وسائط أخرى تكون أحيانًا خارجة عن التركيب نفسه الذي ورد فيه المجمل.

يقول ابن حزم (٤٥٦هـ): «المجمل هو الذي لا يفهم من ظاهره معنـاه، فلابد من طلب المراد فيه من أحد موضعين: إمَّا من نص آخر وإمَّا من إجماع[١]؛ فإذا وجدنا تفسير تلك الكلمة في نص آخر قلنا به وصرنا إليه (...) فإذا لم نجد نصًّا آخر يفسر هذا المجمل وجب علينا ضرورة فرض طلب المراد من ذلك المجمل في الاجتماع المتيقن المنقول عن جميع علماء الأمة.[٢]



إذا ما دققنا النظر فيما أومأ إليه ابن حزم بشأن مفهوم المجمل يتبين لنا بوضوح أنَّ الدلالة في هذا المفهوم ليست كافية نفسها بنفسها، فيضطر المتلقي في هذه الحالة إلى استرفاد عناصر أخرى معززة،وقد تكون هذه العناصر خارجية كنص آخر يفسرها، أو إجماع شاع في عرف المجتمع اللغوي يصير كالعادة اللسانية التي يفهم وفقها المحتوى الدلالي لأي خطاب متجانس.

ولقد وجدنا ابن حزم يردف ما ذكره سابقًا بقوله: «أمَّا إذا ورد لفظ لغوي فواجب أنْ يحمل على عمومه، وعلى كل ما يقع في اللغة تحته، وواجب ألا تدخل في اللغة فيه مالايفيده لفظه مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[٣] فالخير في اللغة يقع على الصلاح في الدين وعلى المال، فلا يجوز أنْ نخص بهذا النص بعض ما يقع عليه دون

---

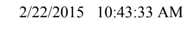
١- الإجماع: هو اتفاق الخاصة والعامة على أمر من الأمور ويعتبر ذلك دليلاً على صحته، ويقصره الفقهاء على اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصر معين على أمر ديني، ويعد أصلاً من أصول الشريعة. المعجم الفلسفي، ص ٣.

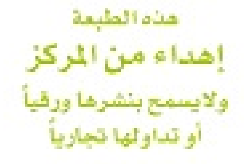
٢- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٤١.

٣- النور ٣٣.










بعض إلا بنص، فلما قال تعالى / فيهم/ ولم يقل/ معهم/ ولا قال تعالى/ عندهم / أنَّه إنَّما أراد الدين فقط».[1]

لقد تيسر لابن حزم، وتهيأ له إلحاق دلالة المجمل بدلالة العموم، ولا يمكن للمتلقي أنْ يميل إلى دلالة دون أخرى إلا بمعين يكون ظهيرًا له للميز[2] بين الاحتمالات الدلالية، والأخذ ببعضها دون الأخرى في سياق معين، ويلتمس هذا المعين من عنصر لساني آخر قد يعضده على الوقوف على المقصود الذي من أجله صيغ الخطاب، ووضع له دون ما عداه .

إنْ كان ذلك كذلك، فلا ضير إنْ قلنا إنَّ المجمل تبلغ شدة عمومه حد الإبهام والغموض، ولا يمكن للمتلقي أنْ يهتدي إلى المقصود من الخطاب الذي يصبح مشهودًا بعد أنْ كان كامنًا خفيًّا إلا بروافد معينة على تذليل العائق، وتهيئة السبيل لبلوغ الأرب، وحصول الفائدة المرجوة من إنجاز أي خطاب في سياق موقفي معين.

ووجدنا في هذا السمت الذي نحن بسبيله الشوكاني (١٢٥٥هـ) يصرف نحو هذا القصد عنانه ،فهو لما انبرى يعرف المجمل لم يحد عن النهج الذي سلكه الأقدمون بشأن هذا المفهوم فهو لديه: «ماله دلالة على أحد معنيين لامزية لأحدهما على الآخر (...) ، وهو ما أفاد شيئًا من جملة أشياء، وهو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ».[3]

يشير الشوكاني ، بحسن الاختصار وتقريب العبارة ، إلى تركيب دلالة المجمل وتعقيدها إلى درجة يعسر فيها الأخذ بدلالة دون أخرى؛ لأنَّ المنطوق لا يسعف على ذلك بحكم أنَّه يتضمن مجموعة احتمالات لا فضل لبعضها على بعضها الآخر، وهذه أقصى درجة الغموض، ومن ثمة يكون المجمل الطرف المقابل للنص في تدرج الدلالة من الوضوح إلى الغموض.

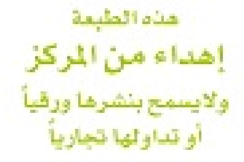
١- ابن حزم، المرجع المذكور سابقًا ،١/.٤١٩

٢- الميز والتمييز: هو الفصل بين المتشابهات والتمييز يقال تارة للفصل، وتارة للقوة التي في الدماغ وبها تستنبط المعاني. الأصبهاني،المفردات، ص ٧٣٦.

٣- الشوكاني، إرشاد الفحول ،١٤٧.








### ٣ - دلالة المتشابه:

يتعلق هذا المفهوم بمجال الغموض، وقد يتضمن المؤول والمجمل، فهو تتابع من العلامات اللسانية تشابهت معانيها، وتداخلت، ولايمكن الأخذ بدلالة دون أخرى بيسر، ولذلك فهو المجال المشترك بين المؤول والمجمل .

وقد توضح لنا ذلك أثناء تطرقنا للمحكم، فإذا كان المحكم ما اتضح معناه فإنَّ المتشابه خلافه؛لأنَّه قائم على المشابهة والتداخل والالتباس إلى درجة الإبهام والغموض. يقول ابن قتيبة ( ٢٧٦هـ): «وأصل التشابه أنْ يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان، ثم قد يقال لكل ماغمض ودق متشابه، وإنْ لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره ». [١]

فما هو باد للأفهام هو أنَّ المتشابه يعد أصفى صورة للغموض؛ لأنَّ تداخل دلالاته يؤدي إلى الالتباس والإبهام، وهو الأمر الذي جعل بعضهم يطلق عليه أحيانًا اسم المشكل». [٢]وسمي مشكلاً لأنَّه أشكل؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله .» [٣]

ومن ههنا فإنَّ حد مفهوم المتشابه أمسى واضحًا لايلحقه أي خلل وهو بنقيضه المحكم يتجلى ويتبدى، وذلك ما نبه عليه الأوائل وهم كثر فأجمعوا بإحكام التعريف، وتأصيل الحد على أنَّ المتشابه تداخل والتباس وإبهام يستحيل إلى إشكال وهو مسوغ كاف يجعله شاملاً للمؤول والمجمل في مجال الغموض.

نخلص إلى القول إذن، إنَّ إدراك الدارسين الأقدمين لثنائية وضوح/ غموض في النسق الدلالي للعلامات اللسانية كان دعمًا قويًّا لحصر المجال الإدراكي للحدث الدلالي في كل مستوياته الظاهرة والخفية، وهو الأمر الذي أدى إلى آليات كافية لتغطية جميع أنماط التلقي، سواء أكان ذلك بالوقوف على الظاهر بآلية التفسير، أم بالوقوف على الخفي بآلية التأويل .

١- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص١٠٢،١٠١ .

٢- المشكل: هو ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب. الجرجاني، التعريفات .

٣- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، ص١٠٢ .



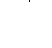



## ج- سبل حصول الدلالة:

لَمَّا انتهى أسلافنا من ضبط هذه العناصر كاملة، في حدود العلاقة الثنائية بين الوضوح والغموض،انصرفوا إلى تحديد مسار سيرورة حصول الدلالة؛ فهم لَمَّا تأملوا طبيعة العلامات اللسانية وكيفية حصول الدلالة تبين لهم أنَّ ذلك يكون بسبيلين اثنين: أحدهما سبيل المنطوق ، والآخر سبيل المفهوم.

### ١- سبيل المنطوق:

يتعلق هذا المفهوم بدلالة العلامات اللسانية كما هي منطوقة بالفعل لدى المتكلم ـ المستمع المثالي للسان الذي ألفه، واصطنعه لتحقيق عملية التواصل بين أفراد المجتمع اللغوي، فهي حينئذ الدلالة الحاصلة من ارتباط صورة سمعية بصورة ذهنية في عرف المتكلم والمتلقي معًا.



أضحت دلالة المنطوق دلالة غالبة في الاستعمال؛ لأنَّها من طبيعة النظام اللساني نفسه الذي يقتضي ائتلاف العلامات في صورها السمعية وصورها الذهنية لحصول الدلالة والإحالة إلى المرجع الذي وجدت من أجله لتنوب عنه في الواقع الحسي للتجربة. فهي إذ ذاك الدلالة الواقعية التي استقرت في الذاكرة المشتركة للمجتمع اللغوي.

اغتدت دلالة المنطوق سبيلاً قويًّا يشد ذهن المتلقي إليه شدًّا بحكم طبيعته الحضورية، فالمنطوق في محل الأداء الفعلي للكلام كاف نفسه بنفسه. يقول الآمدي (٦٣١هـ): «المنطوق أقوى في دلالته من المفهوم ،لافتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق، وعدم افتقار المنطوق في دلالته إلى المفهوم».[(١)]

ينتعش هذا التصور، ويرتقي أكثر لدى السيوطي (٩١١هـ) الذي ما فتئ يقارب دلالة المنطوق،فألفيناه يحرص حرصًا شديدًا على تحديد مجال هذا المفهوم وضبطه ضبطًا دقيقًا لايمارى فيه ولا يرد، فالمنطوق في نظر السيوطي هو: «ما دل عليه اللفظ في

١- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢ / ٣٥٣ .

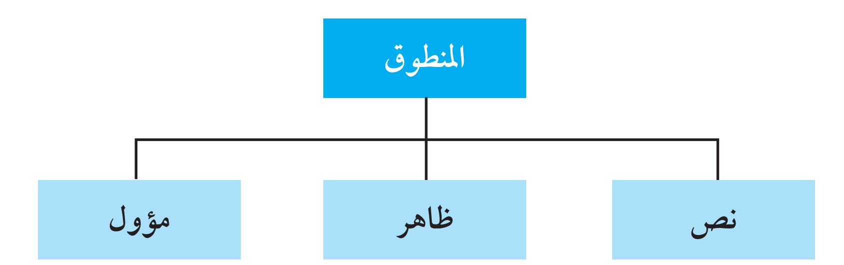




محل النطق، فإنْ أفاد معنى لا يحتمل غيره فالنص نحو: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [١] (...) أو مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحًا فالظاهر نحو: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[٢] فإنَّ الباغي يطلق على الجاهل وعلى الظالم، وهو فيه أظهر وأغلب ونحو: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[٣]؛ فإنَّه يقال للانقطاع طهر وللوضوء والغسل، وهو في الثاني أظهر. وإنْ حمل على المرجوح لدليل فهو تأويل ويسمى المرجوح المحمول عليه مؤولاً كقوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْۚ﴾[٤]؛ فإنَّه يستحيل حمله على المعية على القرب بالذات،فتعين صرفه عن ذلك، وحمله على القدرة والعلم، وكقوله ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[٥]، فإنَّه يستحيل حمله على الظاهر لاستحالة أنْ يكون للإنسان أجنحة فيحمل على الخضوع وحسن الخلق»[٦]

نستنتج من قول السيوطي أنَّ دلالة المنطوق هي الدلالة الحاصلة أثناء الأداء الفعلي للكلام بانتظام علامات لسانية في صورها السمعية والمرئية، فإذا اقترن دال بمدلول معين لايحتمل غيره فهو النص بعينه، وإذا احتمل غيره احتمالاً مرجوحًا فهو الظاهر، أمَّا إذا انصرف الذهن عن الظاهر وحمل على مرجوح بدليل فهو المؤول .

ويمكن لنا أنْ نوضح هذه العلائق بالشكل الآتي :




١- البقرة: ١٩٦.

٢- البقرة: ١٧٣.

٣- البقرة: ٢٢٢ .

٤- الحديد: ٤.

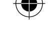
٥- الإسراء: ٢٤.

٦- السيوطي، الإتقان، ٢/ ٣١،٣٢.

## ٢- سبيل المفهوم:

تمسك أسلافنا بمصطلح المفهوم، من حيث هو السبيل لحصول الدلالة، وجعلوه وجهًا آخر يقابل المنطوق في إدراك الذهن للعلامات اللسانية، فأضحى المفهوم في عرف الدارسين الأقدمين علامة ضمنية ليست بمنطوقة، بل هي ماثلة في ذهن المتلقي انطلاقًا من إدراكه مفهوم العلامة الأولى (المنطوقة) ؛فهو إحالة دالة ينصرف إليها الذهن لا من منطوق العلامة، بل من مدلولها.

إنَّ انصراف أسلافنا إلى هذه الدلالة العقلية وإعصامهم بها جعلهم يأخذون بها، ويضعون لها الضوابط، ويحددون لها المجال الذي تغلب فيه، وينصرف الذهن إليها دون سواها، بوصفها سبيلاً متوخى لحصول الدلالة؛ فهي من حيث أهميتها الإبلاغية تعادل دلالة المنطوق، بيد أنَّها تختلف عنها في كونها دلالة عقلية؛ لأنَّ الذهن ينصرف إليها عن طريق الاستدلال بتعقب العلاقات الالتزامية، فهي عملية ذات طابع عقلي محض.



ولذلك أصبح مصطلح المفهوم شائعًا في عرفهم وجاريًا على ألسنتهم؛ فهو لديهم: «ما دل عليه اللفظ في محل النطق؛ أي يكون حكمًا لغير المذكور وحالاً من أحواله»[1]؛ أي أنَّ دلالة المفهوم دلالة خارجية لأنَّها تُدْرَكُ بمعزل عن دلالة المنطوق فهي حكم عقلي يصل إليه الذهن بإعمال الفكر في الإحالات القائمة على العلاقات التلازمية التي تحدد المقصود من خطاب معين.

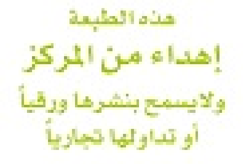
ولَمَّا تأمل الدارسون الأقدمون المفهوم وجدوه ينقسم إلى قسمين: مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة؛يعنون بمفهوم الموافقة: «ما كان حكم المسكوت عنه موافقا لحكم المنطوق»[2]، ويعنون بمفهوم المخالفة «ما كان حكم المسكوت عنه مخالفًا لحكم المنطوق».[3]

وينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين أيضًا، كما نجد ذلك واضحًا لدى السيوطي(٩١١هـ) بقوله: «المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، وهو قسمان:

١- الشوكاني، المرجع المذكور سابقًا ،١٥٦.
٢- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ،٢/ ٢٧٦.
٣- المرجع نفسه، ٢/ ٢٧٦.








مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، فالأول ما يوافقه حكمه المنطوق فإنْ كان أولى سمي فحوى الخطاب كدلالة / فلا تقل لهما أف/ على تحريم الضرب لأنَّه أشد، وإنْ كان مساويًا سمي لحن الخطاب أي معناه كدلالة / الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا / على تحريم الإحراق لأنَّه مساو للأكل في الاتلاف». [١]

يتبدى لنا من قول السيوطي أنَّ دلالة مفهوم الموافقة تتأرجح بين الأولوية والمساواة، فإنْ كان الحكم الحاصل الذي ينصرف إليه الذهن بالأولوية فيسمى إذ ذاك بفحوى الخطاب كالدلالة الحاصلة من قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [٢] فإنَّ الذهن ينصرف إلى تحريم الضرب؛ لأنَّه أولى أنْ يُحَرَّمَ. أمَّا إذا كان الحكم الحاصل الذي ينصرف إليه الذهن مساويًا لدلالة المنطوق فيسمى لحن الخطاب؛ أي معناه كالدلالة الحاصلة من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ [٣] فإنَّ الذهن ينصرف إلى تحريم الإحراق لأنَّه مساو للأكل.

وكان الماوردي (٤٥٠هـ) [٤] قد ذكر وجهين اثنين للفرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب:

**أحدهما**: أنَّ الفحوى ما نبه عليه اللفظ، واللحن ما لاح في اللفظ.

**والآخر**: أنَّ الفحوى ما دل على ما هو أقوى منه، واللحن ما دل على مثله. [٥]

أمَّا في مفهوم المخالفة فإنَّ الذهن ينصرف إلى المسكوت عنه الذي يخالف المذكور المنطوق به في الحكم إثباتًا ونفيًا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به.

١- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٢/ ٣٢.

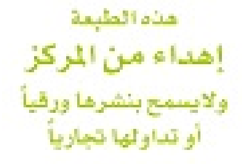
٢- الإسراء: ٢٣.

٣- النساء: ١٠.

٤- الماوردي: هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، من أكبر فقهاء الشافعية استوطن بغداد وألف كتاب الحاوي، وهو من أهم الكتب في الفقه الشافعي، وله الكتاب المشهور: الأحكام السلطانية. ينظر أحمد أمين، ظهر الإسلام، ١/ ٢٢٥.

٥- أورده الشوكاني في إرشاد الفحول، ص ١٥٦.



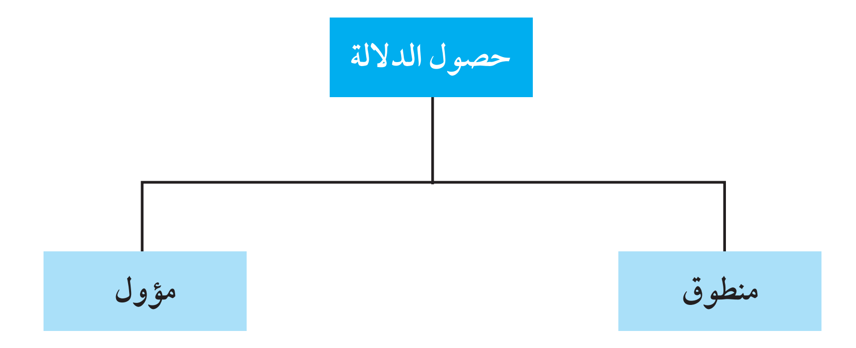





ويضربون له مثلا عادة بنفي الزكاة عن المعلوفة من تنصيصه صلى الله عليه وسلم على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، ويُنْعَتُ مفهوم المخالفة أحيانًا بدليل الخطاب، وما كان ذلك إلا لأنَّ دليله من جنس الخطاب نفسه؛ أو لأن الخطاب في محل النطق دال عليه.[1]

إذا ما رمنا حصر تصور الأقدمين لدلالة المنطوق ودلالة المفهوم، نجد إنجازاتهم الفكرية في هذا المجال بالذات تعتمد على إدراك واع لحقيقة النظام اللساني، من حيث هو ائتلاف نسق من العلامات الدالة التي اصطنعها المجتمع اللغوي لتحقيق العملية التواصلية، وهي العلامات التي أصبحت بدائل يلجأ إليها الإنسان لتنوب عن الأشياء الغائبة عن الحس والتي لا يمكن دركها إلا بإعمال العقل، سواء أكان ذلك تصريحًا منطوقًا به أم إيماءة وإشارة يصل إليها الذهن بالدلالة المساعدة. فاستقر لديهم أنَّ «الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحًا، وتارة من جهته تلويحًا،فالأول المنطوق والثاني المفهوم».[2]

ويكون حريًا بنا ههنا اصطناع الشكل الآتي للتوضيح والإبانة :





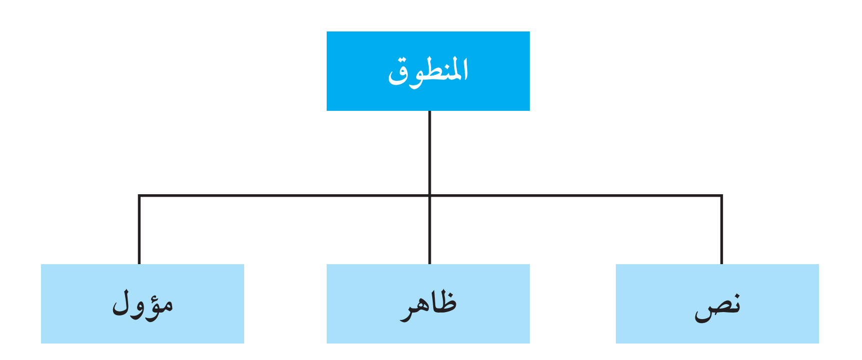

١- ينظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ٢٧٧، وينظر كذلك الشوكاني، إرشاد الفحول ص ١٥٦.

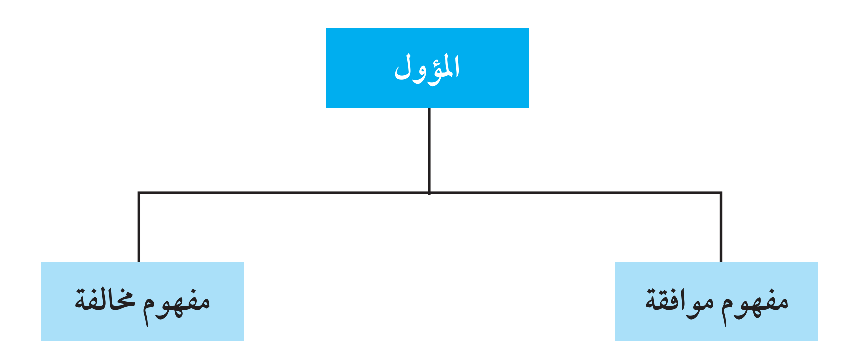
٢- الشوكاني، المرجع المذكور سابقًا، ص ١٥٦.

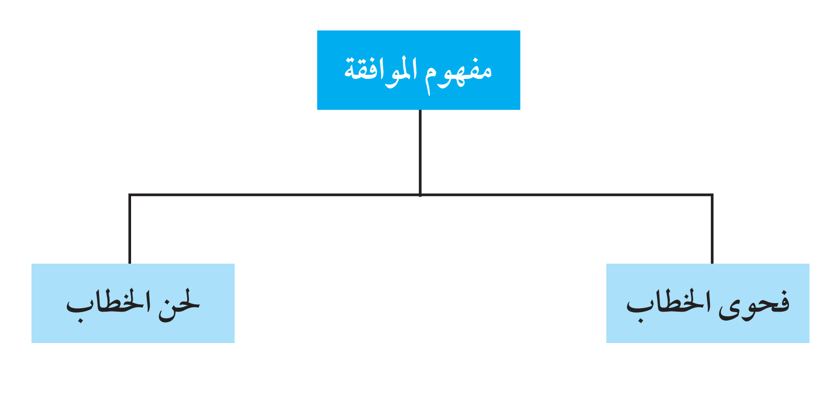


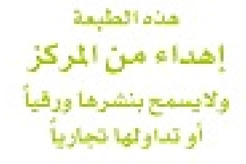



هذه الطبعة
إهداء من المركز
ولايسمح بنشرها ورقياً
أو تداولها تجارياً


المنطوق
نص
ظاهر
مؤول



المؤول
مفهوم موافقة
مفهوم مخالفة

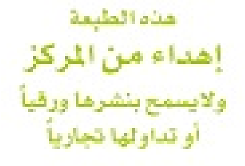


مفهوم الموافقة
فحوى الخطاب
لحن الخطاب




وعود على بدء نستطيع القول: إنَّ النص المقروء، في عرف العلماء العرب الأقدمين، يستحيل إلى مجال إدراكي قد تتبدى دلالته واضحة طورًا، وقد تتنقب وتختفي طورًا آخر. وهو الأمر الذي جعل القارئ يصطنع آليات معينة لتطويع المقروء للوصول إلى كنهه بالوقوف على دلالته النصية أحيانًا،وبالانصراف عنها إلى ما سواها أحيانًا أخرى. بيد أنَّ هذا الانصراف ليس باعتباطي، بل هو معزز بأدلة عقلية كافية، تكون المسوغ الأساس للإجراء التأويلي.

■ ■ ■




## الفصل الثاني :الإجراء التأويلي

ممَّا لا ريب في هو أنَّ المعنى لا يتحدد بدقة في التمثل الذهني المجرد، وفي الوصف المادي الصوري،بل يتحقق ذلك في إطار النص الذي هو النطاق الشامل الذي تتكاثر فيه المعاني وتتولد، وتسلك سبلاً أخرى ما كان لها أنْ تتوارد فيها لولا شرعية النصوصية، ومن ثمة فإنَّ التأويل، من حيث هو تفاعل القارئ مع المقروء، لا ينبغي له أنْ يقتصر على إيجاد التفسير الكافي للعلاقة بين العلامة ومرجعها الغائب الذي تنوب عنه، بل يجب أنْ يتجاوز ذلك ليضطلع بتفسير العلاقة بين العلامة والنص الذي وردت فيه،والمسوغ الذي يمكن أنْ يسترفد ههنا هو أنَّ الإجراء التفسيري داخل النسق اللغوي، يقابله الإجراء التأويلي في النص.[١]

لا شك في أنَّ اكتراث أسلافنا بالمنطوق والمفهوم كان قائمًا على مرجعية دينية وفكرية ترتد إلى الجدل[٢] المذهبي والفكري، بوصفه المخاض المعرفي الذي نشأ في رحابه منهج القراءة بتفسير القروء وتأويله، ممَّا أثرى الرصيد الفكري واللساني بمفاهيم وإجراءات تطبيقية ظلت ماثلة في الثقافة العربية عبر تحولها، فهي تشد إليها القارئ العربي شدًّا، وتمده بالوسائل مدًّا، فهي إذ ذاك جزء من ذاكرته التي لايمكن له الانسلاخ منها وما ينبغي له ذلك.

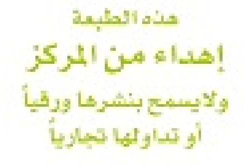


لقد أمرعت ثقافة القراءة وأخصبت عندما أدرك القدامى سبل حصول الدلالة من المقروء باستمساكهم بالمنطوق تارة، وبالمفهوم تارة أخرى. وأصبح المنهج الإجرائي لفعل القراءة بقبضتهم لما أدركوا بوعي عميق أهمية الدلالة الخفية التي أصبحت مسوغًا كافيًا لتجاوز الدلالة النصية وانصراف الذهن إلى الدلالة العميقة التي لايمكن الوصول إليها إلا بوساطة الإجراء التأويلي ودون سواه .

١- ينظر أحمد حساني السياق والتأويل من الإشكالية الفيلولوجية إلى الإشكالية اللسانية مجلة الموقف الأدبي، مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق العدد٣٩٢ كانون الأول ٢٠٠٣ .

٢- الجدل والجدال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة وأصله من جدلت الحبل؛ أي أحكمت فتله وقيل الأصل في الجدال الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة وهي الأرض الصلبة.

الأصبهاني،، المفردات، ص ١٢٣






إنَّ الذي يروم معرفة مرجعية الإجراء التأويلي وآلياته في التراث اللساني العربي، لا مناص له من إجراء مقارنة بين التأويل والتفسير بوصفهما مفهومين متجاورين شاعا في ثقافة القراءة، واستقراء المقروء، فكونا معًا منوالاً إجرائيًا في الموروث الفكري العربي.

نحاول ههنا مقاربة كل منهما على حدة لغةً واصطلاحًا لمعرفة أثرهما في فعل القراءة.

## ١ - التفسير :

يقول ابن فارس (٣٩٥هـ)في مادة / فسر / «الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه، من ذلك الفَسْرُ يقال فَسَرْتُ الشيءَ وفَسَّرْتُهُ، والفَسْرُ والتَّفْسِرَةُ نظر الطبيب إلى الماء وحكمه فيه».[١]



يستشف من هذا التعريف للمدخل المعجمي / فسر / أنَّ التفسير قرين الإيضاح والبيان، ولا يتحقق ذلك إلا بإعمال النظر في شيء ما للوصول إلى شيء آخر. فالتفسير حينئذ يقتضي وجود وسيلة معينة يمكن أنْ تكون موضوعًا لإعمال الحواس للوصول إلى حكم ما.

يقول الراغب الأصبهاني (٥٦٥ هـ) «الفَسْرُ إظهار المعنى المعقول، ومنه قيل لما ينبئ عنه البول تفسيرة، وسمي بها قارورة الماء، والتفسير في المبالغة كالفَسْرِ، والتفسير، قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها ».[٢]

يتضح لنا، بعد عرضنا لهذين الحدين، أنَّ التفسير، في مفهوم القدامى، هو السبيل الذي يؤدي إلى الإظهار والايضاح والبيان، ويكون ذلك انطلاقًا من وسيط حسي ينظر فيه للوصول إلى تَفْسِرَةٍ،كالناظر إلى تعاقب مفردات اللغة وانتظامها لمعرفة المعنى المراد منها.

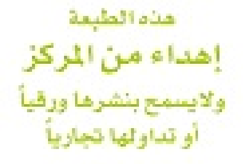
ولم يعول القدامى في ضابط التفسير إلاَّ على حصول الفائدة، والكشف عن شيء ما للوصول إلى البيان. يقول ابن يعيش (٦٤٣هـ) «إنَّ التفسير الكشف عن المراد من

١ - ابن فارس معجم مقاييس اللغة مادة (فسر).

٢ - الراغب الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٥٧١ .








اللفظ »[1]؛ أي أنَّ الغاية من التفسير هي ملاحظة الألفاظ لمعرفة معانيها كأنَّ العملية ههنا عملية شكلية تتوقف على العلامات من حيث هي مظاهر حسية للوصول إلى الدلالات التي تحملها.

## ٢- التأويل:

يقول ابن فارس (٣٩٥هـ) في سياق حديثه عن التأويل في اللغة: «من هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾[2] ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[3] يقول ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم. وقال الأعشى:

على أَنها كَانَت، تَأَوُّلُ حُبها تَأَوَّلَ رِبعي السّقابِ فَأَصحَبا[4]

يريد مرجعه وعاقبته، وذلك من آل يؤول».[5]

يتعلق مفهوم التأويل لغة بالمآل الذي يتنتهي إليه تعقب الأدلة للوصول إلى حكم محقق، وهي النهاية الأصلية التي يرتد إليها أمر ما، ومن ثمة اغتدى التأويل سبيلاً عقليًا يتبع في استنباط الأصول والأحكام من النصوص.

يقول الراغب الأصبهاني (٥٦٥هـ) «التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل: للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علمًا كان أو فعلاً، ففي العلم نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[6] وفي الفعل قول الشاعر:

وللنوى قبل يوم البين تأويل



١- ابـن يعيش، شرح المفصل، ١/ ٩.
٢- الأعراف ٥٣.
٣- آل عمران: ٧.
٤- ديوان الأعشى، ص ٨٨. أصحب: انقاد. وفي الأصل أصبحا (ديوان الأعشى) واللسان أول، وصحب. الربعي: الفصيل الذي يولد ربيعًا. والسقاب: ولد الناقة. ينظر ابن فارس (أول).
٥- ابن فارس معجم مقاييس اللغة (أول).
٦- آل عمران: ٧.





وقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[1]؛ أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه».[2]

يقترن مفهوم التأويل في دلالته العامة برجوع الشيء إلى أصله وإظهار حقيقته وكشف بيانه لينجلي الكامن الخفي؛ فهو الوسيلة التي يسترفدها الرائي المتأمل للوصول إلى اليقين الذي يتوخاه. ومن ثمة يكون الإجراء التأويلي هو السبيل الذي يؤدي إلى تلاشي منطقة الغموض لتستحيل إلى مجال إدراكي واضح بأدلته، فتنكشف الدلالات الاحتمالية، وتتوضح الصور الذهنية. وفي هذا السياق قال بعضهم «التأويل كشف ما انغلق من المعنى».[3]

يتبين لنا حينئذ أنَّ مفهوم التأويل، في دلالته العامة، يتعلق بالمصير والمآل الذي ينتهي إليه أمر ما،وبهذا المعنى شاع هذا المصطلح في التراث الفكري العربي وأضحى متداولاً ، من حيث كونه آلية من الآليات العقلية التي يصطنعها المتلقي لخطاب ما، من أجل استنطاق النص المقروء في عمقه، ولا يكون ذلك إلا بتجاوز الظاهر المنطوق، وانصراف الذهن نحو الباطن الخفي. وهذه العملية لا يفي بها التفسير وما ينبغي له.

في سياق تعقبنا الضوابط التي اصطنعها الأقدمون للمفاهيم المتلاحقة في مجال استقراء النصوص،واستنباط الأحكام منها، ألفينا عصبة من العلماء تحرص حرصًا شديدًا على بيان الفرق الدقيق بين التفسير والتأويل، وذلك بالمقارنة بينهما من حيث الإجراء.

يحسن بنا ههنا إيراد هذه المقارنات تباعًا لتعميق ما نحن بسبيله .

١- يقول أبو هلال العسكري (٤٠٠هـ) «إنَّ التفسير هو الإخبار عن آحاد الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام. وقيل التفسير أفراد ما تضمنه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم بكلام. وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازًا أو حقيقة، ومنه يقال تأويل المتشابه، وتفسير الكلام أفراد آحاد الجملة، ووضع كل شيئ منها موضعه».[4]

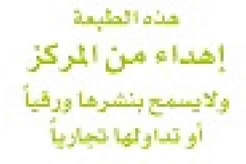
---

١- الأعراف: ٥٣.

٢- الراغب الأصبهاني، المرجع المذكور سابقًا، مادة (أول) ص ٣٨.

٣- الزركشي، البرهان في علوم القرآن٢/ ١٥٠.

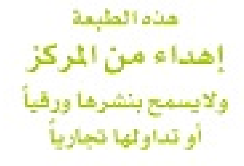
٤- أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص٤٩.




عندما عمد أبو هلال إلى إجراء هذه المقارنة بين التفسير والتأويل، كان تصوره لها من منطلق البنية اللسانية للنص ، وتفاعل المتلقي مع هذه البنية. فقد يكون ذلك بالوقوف على توالي العلامات اللسانية وانتظامها في سياقها المألوف، وذلك ما عبر عنه أبو هلال بالإخبار عن آحاد الجملة؛ أي تفسير العلائق الضامة للعناصر اللسانية المكونة للبنية التركيبية للنص، ورصد الوحدات الدالة المكونة للبنية الدلالية وقد يكون ذلك أيضًا باستثمار هذا الإجراء وتجاوزه في الآن نفسه، للكشف عن البنية الدلالية العميقة التي لا تتبدى في الظاهر المنطوق، وإنَّما مجالها ومرجعها محدد في الغامض الخفي، وهو المجال الخصب للإجراء التأويلي.

إذا أعدنا النظر في المقارنة التي أجراها أبو هلال بين التفسير والتأويل، وتدبرناها مليًا، نجدها مؤسسة على ثنائية الوضوح والغموض؛ لأنَّه إذا تأملنا قوله (التفسير هو الإخبار عن آحاد الجملة، والتأويل هو الإخبار بمعنى الكلام) نجد إشارة صريحة منه إلى أنَّ المقروء يتبدى في حالتين اثنتين: حالة الوضوح والتجلي، أو حالة الغموض والتواري، ترتد الحالة الأولى إلى انتظام العلامات اللسانية حسب السنن التي يستخدم وفقها الخطاب المنجز، ومن ثمة يكون الإجراء التفسيري هو رصد طبيعة هذا الانتظام،وضبط العلائق المختلفة التي تتعاقب وفقها الوحدات اللسانية؛ فهو إجراء خارجي يتوقف عند ظاهر المقروء بنصه ،ولايمكن له أنْ يتجاوز ذلك وما ينبغي له. وترتد الحالة الثانية إلى الاحتمالات الدلالية العميقة التي ينصرف إليها الذهن، ولا يكون ذلك إلا بتجاوز الظاهر للولوج إلى عمقه لكشف الدلالة المتوارية خلف المنطوق. ويعد هذا التجاوز انتقالاً من مجال الوضوح إلى مجال الغموض، ولهذا السبب بالذات، يقال تأويل المتشابه ولا يقال تفسيره.

وإذا ما حاولنا إجمال الكفأة التي حصلت لدينا إلى حد الآن، نقول إنَّ التفسير إجراء يعتمده المتلقي لبيان المقصود من انتظام العلامات اللسانية في سياق معين؛ فهو من ههنا يرتد إلى مجال الوضوح الذي أومأنا إليه سالفًا، وحددناه في المحكم بوجهيه: النص والظاهر. وأمَّا التأويل فهو إجراء آخر يسترفده المتلقي عندما يعسر عليه الإمساك بالغرض من الخطاب على نحو لا يبقي ولا يذر، فيلجأ إليه اضطرارًا لإزالة اللبس والإبهام الذي يعترض سبيله عندما تتداخل الدلالات في






حالة الغموض؛ فهو عندئذ الوسيلة الذهنية التي يستخدمها القارئ لمعرفة دلالة المتشابه بوجهيه المؤول والمجمل.

٢- يقول ابن يعيش (٦٤٣ هـ) «الفرق بين التفسير والتأويل أنَّ التفسير الكشف عن المراد من اللفظ،سواء كان ذلك ظاهرًا في المراد أو غير ظاهر. والتأويل إنَّما هو صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره، ممَّا يحتمله اللفظ، فإذًا، كل تأويل تفسير وليس كل تفسير تأويلاً».[١]

إذا تأملنا مليا ما ذكره ابن يعيش نجده قد أدرك بيسر العلاقة الضمنية القائمة بين التفسير والتأويل؛إذ تبدى له منذ أول وهلة ما يلي:

أ- التفسير هو كشف العلاقات الدلالية المكونة لملفوظ ما.

ب- التأويل هو انصراف الذهن عن هذه الدلالات الواضحة إلى الدلالات الاحتمالية التي لا يمكن للإجراء التفسيري أنْ ينالها .



تحقق لابن يعيش أنَّ التفسير قد يستغني عن التأويل، ولكنَّ التأويل لا يكون في غنى أبدًا عن التفسير، بحكم أنَّ المعلومات التي يقدمها الإجراء التفسيري هي المادة الأولية التي ينطلق منها التأويل،فيستثمر المتلقي هذه المعلومات أثناء انصرافه عن الدلالة الواضحة إلى الدلالة الخفية.

والأمر الذي نبه عليه ابن يعيش هو أنَّ كل إجراء تأويلي يتضمن بالضرورة إجراءً تفسيريًا وليس العكس، وما كان ذلك إلا لأنَّ التأويل لا ينطلق من العدم؛ إذ لا يعقل أنْ يتعلق الذهن بدلالات غائبة غيابًا مطلقًا ومجردة من أي إحالة. فالتأويل هو انصراف الذهن عن شيء إلى شيء آخر، الشيء الأول هو مجال الإجراء التفسيري؛ أي دلالة النص والظاهر، فالانصراف عن الشيء هو إقرار بوجوده بعد إدراك مجاله، ومن ثمة فإنَّ العلاقة بين التأويل والتفسير هي علاقة تضمن.

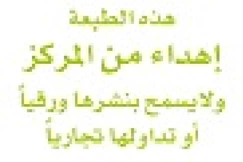
لقد توكد لدينا، من خلال تعقبنا آراء الأقدمين بشأن مفهومي التفسير والتأويل، أنَّ فعل القراءة في الموروث الثقافي العربي عملية ازدواجية مؤسسة على إدراك عميق



١- ابن يعيش، المرجع المذكور سابقًا، ١/ ٩.








لبنية المقروء، من حيث هو تعاقب علامات لسانية في انتظامها وفق سنن منطوقها من جهة، ومن حيث توارد الاحتمالات الدلالية في بنيته العميقة حسب التصور الذهني للمفهوم الذي يعد المجال الخصب للإجراء التأويلي من جهة أخرى.

ينماز التأويل من التفسير في كونه عملية عقلية؛ لأنَّه يعتمد على إعمال العقل في استقراء الدلالة،واستنباط المقصود من الخطاب؛ فتعلق الذهن بالدلالة الخفية لايكون إلا باصطناع الأدلة العقلية الكافية التي تعزز هذا التعلق وتؤزره. على عكس التفسير الذي لا يعدو أنْ يكون عملية تلقائية يتعامل فيها المتلقي مع النص حسب العادة اللسانية والعرف المتواتر في قراءة النصوص. وهو الأمر الذي جعل بعضهم يقول: «التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية[١]»[٢].

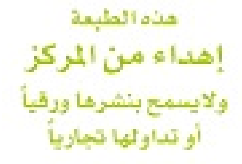
إذا تأملنا المقابلة بين الرواية والدراية ،نجدها لا تخرج عن المقابلة بين المنهج النقلي والمنهج العقلي في التراث الفكري العربي، وهو أمر باد لايسعنا ستره؛ لأنَّ الرواية تواتر النقل والسماع، أمَّا الدراية فهي تعقل واستنباط وامتلاك الدليل للوصول إلى المعقول. وما كان ذلك إلا لأنَّ التفسير يراعى فيه «الاتباع والسماع؛ وإنَّما الاستنباط فيما يتعلق يالتأويل»[٣].



إنَّ استمساك علمائنا الأقدمين بالإجراء التفسيري طورًا، وبالإجراء التأويلي طورًا آخر، لهو دليل على إدراكهم حقيقة النص المقروء، بخاصة إذا كان يتعلق الأمر بالقرآن الكريم، انطلاقًا من تصورهم طبيعة النص ذاته من حيث هو واضح بمنطوقه، وباطن خفي بمفهومه. يقول بعضهم في سياق حديثه عن القصص القرآني : «إنَّ ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها»[٤].

ومن ههنا أضحى فعل القراءة لديهم عملية تفكيكية للبنية السطحية والبنية العميقة للمقروء بتفسير تعاقب العلامات اللسانية في سياقها المألوف، بمنطوقها الشائع

١- الدراية: هي المعرفة المدركة بضرب من الختل والفطنة. الأصبهاني، المفردات، ص ٢٤٣.
٢- قول البجلـــي أورده الزركشي، المرجع المذكور سابقًا، ٢/ ١٥٠.
٣- قول أبي نصر القشيري (٥١٤ هـ) أورده الزركشي، المرجع المذكور سابقًا ٢/ ١٥٠.
٤- الزركشي، المرجع المذكور سابقًا، المرجع نفسه ،٢/ ١٦٩.






في العادة اللسانية العربية من جهة،وبتأويل الاحتمالات التي ينصرف إليها الذهن من جهة أخرى، باعتبار أنَّ طبيعة اللغة نفسها تقتضي الإجراء التأويلي. كما أومأ إلى ذلك الزركشي بقوله: «إنَّ من حق هذه اللغة أنْ يصح فيها الاحتمال، ويسوغ التأويل».[١]

في رحاب هذا التصور للتلقي الازدواجي ارتقى منهج القراءة واكتمل، وهو المنهج الذي ما انفك يؤطر بمرجعيته الدينية والفكرية عملية تحليل النصوص، واستنباط الأحكام منها في الترات الفكري العربي، وهي العملية التي كانت تتجاذبها نزعتان اثنتان: إحداهما نقلية تستخدم الوسيط السمعي عن طريق الرواية المتواترة، وإحداهما الأخرى عقلية تستخدم الدليل العقلي للوصول إلى المقصود من الخطاب.

ولهذا السبب بالذات يرى بعضهم أنَّ «عملية التفسير تحتاج دائمًا إلى التـفسرة، وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد. في حين أنَّ التأويل عملية لا تحتاج دائمًا هذا الوسيط،بل تعتمد أحيانًا على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة، أو في تتبع عاقبتها».[٢]

وممَّا لامراء فيه، هو أنَّ شخصية القارئ في الإجراء التأويلي تتبدى في المعاناة الذاتية الحضورية مع عناصر النص المقروء؛ فهي مواجهة مباشرة بين الذات والموضوع، في حين أنَّ هذه المعاناة تخفت في الإجراء التفسيري أمام ثقل الوسيط المؤطر لذاكرة القارئ الذي يفسر النص بنص القراءة المتواتر.

## أ- علاقة التأويل بالعقل:

لقد استقرت لدينا -من خلال ما أتينا عليه ذكرًا- حقيقة جلية لايشوبها أي لبس وإبهام؛ وهي أنَّ الإجراء التأويلي عملية عقلية[٣] قائمة أساسًا على الاستدلال وتعقب

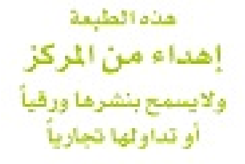
١- الزركشي، المرجع المذكور سابقًا، ٢/ ٧٦.

٢-حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص٢٣٢

٣- التأويل في نظر بيرس هو سلسلة من التفسيرات المتلاحقة وحين تصل إلى نهاية المطاف ذاك ما ينعت بالمؤول النهائي، وقد يكون ذلك عن طريق إعمال العقل بوساطة الاستدلال والاستنباط. ينظر- Claude Bruzy et autres La sémiotique phanéroscopique de Charls.S.Peirce (langages) 58.








العلاقات التلازمية ، واستحضار الدليل المجوز لانصراف الذهن مرجحًا دلالة معينة دون أخرى. ولهذا الأمر بالذات أصبح شائعًا في تصور أسلافنا أنَّ «المفسر ناقل، والمؤول مستنبط»[(١)]، بحكم أنَّ التأويل يعتمد على قدرات الذهن في ترجيح الدلالة الغالبة باسترفاد الدليل الموجب لذلك.

يتجلى الأفق المعرفي للقارئ، وتظهر قدراته العقلية حينما يعمد إلى التأويل في تعامله مع النص، ويعد هذا الإجراء الميدان الخصب لبيئة الاستنبات العقلي الذي يعكس بوضوح التحرر من ثقل التأطير النقلي بكل روافده اللغوية والثقافية. وهو الأمر الذي جعل أسلافنا يستمسكون بالتأويل من حيث إنَّه منوال إجرائي عقلي محض.

يقول أبو حيان (٣٨٠ هـ) في موضوع صلة التأويل بالعقل: : «أمَّا بلاغة التأويل فهي التي تحوج لغموضها إلى التدبر والتفحص، وهذا يفيد أنَّ من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة، وبهذه البلاغة يتسع في أسرار معنى الدين والدنيا، وهي التي تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم (...)، وجولان النفس واعتصار الفكر إنَّما يكونان بهذا النمط من أعماق هذا الفن (...) حتى تكون معينة، ورافدة في إثارة المعنى المدفون، وإنارة المراد المخزون».[(٢)]



لقد تيسر لأبي حيان إدراك العلاقة بين التأويل والغموض الداعي إلى إعمال العقل في توالي العناصر اللسانية في انتظامها لمعرفة المقصود الخفي من هذا الانتظام، ولا يكون ذلك إلا بالتدبر والتفحص لبلوغ الغاية القصوى، والمآل العميق لجلوة الغامض، والوقوف بتعقل وروية على الفائدة، وهي الدلالة النهائية المتوخاة من أي خطاب منجز في سياق معين. وذلك ما عبر عنه أبو حيان بالمعنى المدفون، والمراد المخزون.

لا محيص لمن يروم تعقب البعد العقلي للإجراء التأويلي من أنْ ينحو نحو التراث الفلسفي ليعرف عن كثب آراء الفلاسفة في هذا الموضوع، ونحن عندما

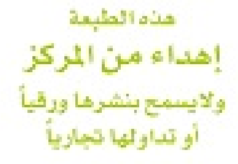
.1980,p 32

١- الزركشي، المرجع المذكور سابقـًا، ٢/ ١٦٦

٢- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانســة، ٢/ ١٤٣.










فعلنا ذلك ألفينا الفلسفة الرشدية [1] تعصم إعصامًا شديدًا بالتأويل، وتضفي عليه طابعه العقلي من حيث كونه انتقال الذهن من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية تحت وطأة العادة اللغوية التي ينجز وفقها الأداء الفعلي للكلام. فطفق ابن رشد (٥٩٥هـ) يقارب مفهوم التأويل متناولاً إياه في إطار العادة اللسانية التي ترسخ مبدأ الاطراد في الاستعمال؛ فالتأويل في نظره هو: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أنْ يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»[2]. ولا يكون إخراج الدلالة من الحقيقة إلى المجاز إلا بتعقب العلائق التلازمية التي تقوم على الأدلة العقلية والقرائن التي ألفها المتكلم- المستمع المثالي، وذلك ما عبر عنه ابن رشد بالعادة، بوصفها الكفاية التي تقدم الدعم الكافي للمتلقي لتبرير انصرافه إلى الدلالات الاحتملية لترجيح المؤول وترك الظاهر.

نجد ابن رشد ههنا يضع ضابطًا ليحد من عشوائية التأويل والزيغ الذي قد يؤدي إلى العبث بتأويل المقروء حسب أهواء الشخص الذاتية، وهو الأمر الذي يبعد النص عن إطاره اللساني والفكري الذي وجد من أجله، وعادة ما يكون ذلك لأغراض ايديولوجية وهو ما يرفضه العلماء الأقدمون رفضًا قاطعًا.



ومن التأويلات المحظورة في التراث العربي تأويل الروافض[3] لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾[4] ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾»[5] أنهما الحسن والحسين، وكذلك

---

١ـ الرشدية (Averroïsme): هو مذهب ابن رشد فيلسوف الأندلس والمغرب الأول. ويقوم هذا المذهب على التوفيق بين الحكمة والشريعة فيرى أنَّ الحقيقة العقلية لا تتعارض مع الحقيقة النقلية. وعارض الغزالي في حملته عل الفلسفة والفلاسفة. وكان للرشدية تأثير في الفكر الآخر، وقد عمر هذا التأثير طويلاً مرورًا بالقديس توما الأكويني(١٢٢٥ -١٢٧٤) إلى سبينوزا Spinoza (١٦٣٢- ١٦٧٧). وكان للرشدية أنصار مؤيدون، وكان لها أيضًا خصوم معارضون. ينظر المعجم الفلسفي، ص ٩١ .

٢- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص٣٤.

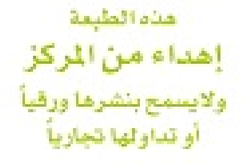
٣- فرقة شيعية رفضت تداول الصحابة على الخلافة، وترى أنَّ الأحق بالخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم هو علي رضي الله عنه دون سواه.

٤- الرحمن: ١٩.

٥- الرحمن: ٢٢.








قالوا في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ﴾»[١] إنَّه معاوية[٢].إلى غير ذلك من الشطط الذي يبعد النص عن حقيقته. [٣]

إنَّ الاحتراز من الزيغ كان واضحًا في إيماءة ابن رشد إلى العادة اللغوية التي هي نظام من الضوابط يتحكم في عرف المتكلم- المستمع، وقد عزز ابن رشد ما ذهب إليه بقوله: «أجمع المسلمون على أنَّه ليس يجب أنْ تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أنْ تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول».[٤] فالإجماع وارد بشأن الحمل على الظاهر طورًا، والانصراف عنه إلى التأويل طورًا آخر، ويكون الاختلاف في البنى العارضة فحسب.

## ب ـ علاقة التأويل بالدليل:

حين عمد أسلافنا إلى مقاربة مفهوم التأويل قرنوه بالدليل، بوصفه اقتضاءً عقليًا، فأضحى الدليل،في عرفهم، مَقْرِنًا مرافقًا للإجراء التـأويلي وردفًا له؛ إذ لولاه ما انصرف الذهن مرجحًا دلالة معينة من الدلالات الاحتمالية التي تتوارد في سياق بعينه؛ وما كان ذلك إلا لأنَّ التأويل كما يقول الماتريدي (٣٣٣هـ) [٥]: «هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»[٦] فالترجيح عملية عقلية تنبني أساسًا على الدليل المجوز لتغليب دلالة على أخرى دون القطع بانفراد الذهن بها.

---

١- البقرة: ٢٠٥.

٢- هو معاوية بن أبي سفيان الأموي، ولاه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الشام بعد أخيه يزيد بن أبي سفيان، وأبقاه عثمان على ولايته، ولمَّا قتل عثمان لم يبايع عليًّا، بل حاربه واستقل بالشام، وأخذ الحكم كله بعد عملية التحكيم التي لجأ إليها.

٣- ينظر الزركشي، المرجع المذكور سابقًا، ٢/ ١٥٢.

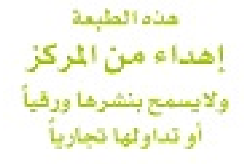
٤- ابن رشد ،المرجع المذكور سابقًا ، ص٣٦.

٥- الماتريدي هو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي نسبة إلى ماتريد بسمرقند صاحب كتاب التوحيد، وأوهام المعتزلة والرد على القرامطة وغيرها، وله كتاب في تأويل القرآن ينسب إليه. وهو للحنفية في علم الكلام كالأشعري للشافعية. ينظر الأعلام ٥/ ١٥٠.

٦- أورده السيوطي في الاتقان٢/ ١٧٣.








إذا حاولنا الوقوف على أبرز الآراء وأهم التصورات التي تتعاقب في التراث الفكري العربي بشأن مفهوم التأويل، نجد بدءًا ابن حزم (٤٥٦هـ) يقف عند حدود هذا المفهوم موقف الأصولي الظاهري الذي لا يندفع اندفاعًا شديدًا نحو الأخذ بالتأويل إلا في إطار ما أضحى ينعت عنده بنقل الألفاظ عن مواضعها، وقد أولع ابن حزم بذلك إيلاعًا شديدًا.

لا يقنع ابن حزم بدون البرهان والدليل لقبول التأويل، فهو يحرص حرصًا شديدًا على البرهان المجوز لهذا النقل، يقول بمنطوق جلي في هذا السياق: «التأويل نقل اللفظ عمّا اقتضاه ظاهره وعمّا وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإنْ كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإنْ كان نقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النقل بأنَّه باطل».[1] 

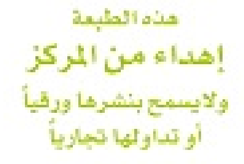
لَمَّا تناول ابن حزم مفهوم التأويل كان قد بنى تصوره على مبدأ النزعة الظاهرية التي تؤطر تفكيره؛لذلك نجده أكثر تحرزًا من القول بالتأويل المطلق فهو منذ البدء يقر بأنَّ الإجراء التأويلي ما هو إلا نقل اللفظ عمّا وضع له في أصل الوضع إلى دلالة أخرى، ولكنه لايجد مسوغًا لهذا النقل إلا ببرهان الذي هو الدليل المجوز لهذا النقل، ويذهب به الأمر إلى حد إنكار المؤول القارئ المفترض للنص المقروء بتشدده في وجوب الطاعة، وهي إشارة منه صريحة إلى أنَّ التأويل لا يتيسر لجميع القراء.



أصبح الدليل -البرهان في مفهوم ابن حزم- السبيل المتوخى لاضفاء الشرعية على انصراف الذهن إلى المؤول دون الظاهر في عرف الدارسين الأقدمين بعامة وعلماء الأصول بخاصة، الذين استمسكوا به استمساكًا شديدًا إلى درجة أنْ أوشك أن يكون الدليل ردفًا لمفهوم التأويل، ورافدًا أساسًا له؛ إذ بدونه يطرح التأويل، ولم يلتفت إليه القارئ إلا زيغًا أو تطرفًا.

ونجد هذا الانشغال نفسه لدى الغزالي (٥٠٥هـ) الذي جعل همه الأول في حد مفهوم التأويل إقرانه إلزامًا بالدليل المعضد الذي يؤدي إلى انصراف الذهن عن الدلالة الظاهرة مغلبًا على الظن الدلالة الخفية. فالتأويل في نظره : «عبارة عن احتمال

١- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٤٢.




يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أنْ يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز». [(١)]

إذا ما تأملنا مليا قول الغزالي نجده يتضمن عنصرين أساسين في الإجراء التأويلي وهما :

أ ـ الاحتمال الذي ينصرف إليه الذهن ويغلب في الظن على ما عداه.

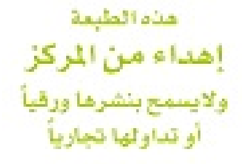
ب ـ الدليل المعضد لهذا الانصراف.

أصبح هذان العنصران متلازمين لإضفاء الشرعية على التأويل، وما كان ذلك إلا لأنَّ المقصود من الخطاب قد يطلب من جهتين: جهة الظاهر المشير بمنطوقه، وجهة الخفي المشير بمفهومه، الذي هو احتمال لايؤخذ به ويغلب على ما عداه إلا بدليل يقبله العقل، ومن ههنا، يشبه التأويل صرف اللفظ عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، إذا توافرت القرينة الصارفة، وذلك ما تمسك به علماء الأصول في مبحث المجاز، وقال به ابن رشد في بيئة الفلاسفة.

ترتد هذه الإيماءة من الغزالي بإلحاق التأويل بالمجاز إلى وظيفة كل من القرينة والدليل؛ لأنَّ علماء الأصول لا يأخذون بالتأويل المطلق، ولا بالمجاز المطلق، فهم في كلتا الحالتين يحترزون من الانحراف الذي قد يسيء إلى المقصود من الخطاب في حالة الميل الذاتي إلى الاستمساك بدلالة دون أخرى. وحرصًا منهم على تجنب ما قد يحدث في مثل هذه الحالة قالوا بوجوب توافر القرائن الصارفة في مبحث المجاز وإلا كان الأخذ بالدلالة الحقيقية أولى، وذاك ما فعلوه أيضًا في مبحث التأويل؛ إذ لا يمكن أنْ ينصرف الذهن إلى الدلالة الخفية وما ينبغي له إلا بدليل، فإذا انعدم الدليل يكون الأخذ بالدلالة الظاهرة أولى.

ومن العصبة التي تميل إلى الإشادة بالدليل في الإجراء التأويلي فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) الذي يعد من المفسرين وعلماء الكلام الآخذين بالمنهج العقلي؛ فهو يختلف عن غيره بشأن التأويل في كونه لا يرى مسوغًا للإجراء التأويلي إلا إذا استحال الأخذ بالدلالة الظاهرة، ومن ههنا فإنَّ التأويل في نظره اضطرار وليس اختيارًا يلجأ

١ - الغزالي، المستصفى، ١/ ٣٨٧.






إليه المتلقي، وذلك ما عبَّر عنه بقوله: «التأويل هوصرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، مع قيام الدليل القاطع على أنَّ ظاهره محال». [1]

مانبه عليه الرازي في هذا القول، وحذا حذوه غيره، هو وظيفة الدليل القاطع؛ وذلك لأنَّا إذا تأملنا منطوقه نجده يبلغ اليقين في استحالة الدلالة الظاهرة وانعدامها تمامًا في سياق معين مما يجعل القارئ مضطرًا إلى الانصراف إلى الدلالة الخفية باسترفاد الإجراء التأويلي. ومن ثمة يختلف تصور الرازي عن تصور الغزالي، الذي ذكرناه سالفًا، فالدليل في نظر الغزالي وسيلة يلجأ إليها المتلقي للاختيار بين دلالتين إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة تغلب على الظن بدليل يعضدها مع إمكانية الأخذ بالظاهر. أمَّا التأويل عند الرازي فهو اضطرار تدعو إليه الضرورة عند استحالة الأخذ بالدلالة الظاهرة.

اكترث ابن الأثير (٦٠٦هـ)[2]أيضًا بأمر الدليل في الإجراء التأويلي واقتفى أثر سابقيه بشأنه، معتبرًا إياه عملية إجرائية تتعلق بنقل العلامات اللسانية عن حقولها الدلالية التي وضعت من أجلها إلى حقول أخرى لاتستقر في ذهن المتلقي إلا بدليل .

يقول موضحًا ذلك: «المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[3] هناك توافق واضح بين رأي ابن الأثير والآراء السابقة بشأن وجود الدليل لتسويغ الإجراء التأويلي؛ فالتأويل -في نظر ابن الأثير- لا يعدوا أنْ يكون نقلاً للفظ عن الدلالة التي وضع لها حسب طبيعة الاصطلاح إلى دلالة أخرى احتمالية لاتوجد إلا بوجود الدليل وتنعدم بانعدامه؛ فهي إذ ذاك دلالة طارئة تفتقر إلى دليل مقبول لولاه ما انصرف الذهن إليها على عكس الدلالة الظاهرة التي هي دلالة واضحة منكشفة لا تتقنع، ملازمة للفظ، مصاحبة إياه باطراد رتيب في ذاكرة المتكلم والمستمع معًا.

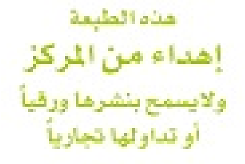
١- فخر الدين الرازي، أساس التقديس في علم الكلام ص ٢٢٢.

٢- ابن الأثير هو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم المحدث، وهو شقيق ابـن الأثير صاحب المثل السائر. الأعلام٥/ ١٥٢.

٣- مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١/ ٦٢.








وإذا اتخذنا سبيلاً آخر، بالعودة إلى البيئة الأصولية، نجد الآمدي (٦٣١هـ) يلتمس، لحد مفهوم التأويل، أصلاً يؤصله لنفسه؛ فهو منذ البدء أنشأ يميز بين نوعين من التأويل؛ التأويل العام غير المقبول، والتأويل الخاص الصحيح. أمَّا الأول، فهو «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له».[1] وأمَّا الثاني: فهو «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده»[2]

يلاحظ أنَّ الآمدي كان بعيد النظر حين جعل الدليل العنصر الفاصل بين النوع الأول (غير المقبول)، والنوع الثاني (المقبول) ، فكلاهما حمل للفظ على دلالة أخرى مع احتماله للدلالة الظاهرة غير أنَّ الاختلاف بينهما يتبدى أساسًا في الدليل المعضد، فالنوع الأول باطل غفل مسهو عنه، ولايلتفت إليه لأنَّه يفتقر إلى دليل ولايلجأ إليه إلا زيغًا وانحرافًا لنزعة ذاتية، وهذا النوع من التأويل محظور في عرف أسلافنا. وأمَّا الثاني فهو التأويل الصحيح المقبول القوي بقوة الدليل القاطع .وهو النوع الذي شاع لدى القدامى وأصبح يُعَوَّلُ عليه في استقراء النصوص واستنباط الأحكام، فأضحى نزعة منهجية سائدة في مباحثهم الفكرية، وفي تعاملهم مع المقروء.

كان الآمدي، بإشارته إلى هذه الممازة بين التأويل بمفهومه العام، والتأويل بمفهومه الخاص، أكثر دقة وأهدى سبيلاً حين نبه على الدليل من حيث كونه المسوغ الوحيد للجوء إلى التأويل المقبول، فهذا احتراز منه من الأخذ بالحد العام للتأويل القاضي بانصراف الذهن عن الدلالة الظاهرة إلى دلالة أخرى،فهذا الحد -في نظر الآمدي- ليس بكاف لإعطاء التعريف حقه الكامل، فلا يكتمل حد تعريف التأويل إلا بذكر الدليل، وهو ما استمسك به علماء الأصول بخاصة، واعصموا به اعصامًا شديدًا.

وقد كان ابن تيمية (٧٢٨هـ)[3] أومأ إلى هذا المَقْرَن بين التأويل والدليل لاكتمال الحد وضبط التعريف في عرف علمائنا الأولين بقوله: «التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة، ونحوهم هو صرف اللفظ من المعنى

---

١- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ١٩٩.

٢ـ المرجع نفسه ٢/ ١٩٩.

٣- هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الدمشقي أبو العباس تقي الدين بن تيمية المعروف بشيخ الإسلام، فقيه حنبلي سلفي المذهب. الأعلام١/ ١٤٠.

الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به».[1] وهو التأويل الصحيح المقبول كما قال به الآمدي.

وقد أخذ بهذا الحد نفر غير قليل من أسلافنا ،وأمسى أصلاً من أصولهم المنهجية على عكس التأويل الذي يفتقر إلى دليل، فهو مطرح لديهم ؛ فإذا هو عبث ضائع لدى من تمسك به ، فيجب أنْ ينصرف عنه القارئ ولايأنس به؛ لأنَّه لا يستقيم له أمر بدون اعتماده على دليل يجوزه ، وما كان ذلك إلا لأنَّ حمل اللفظ على غير دلالته الظاهرة ليس بمسوغ كاف لقبول التأويل. وذلك ما أشار إليه ابن تيمية (٧٢٨هـ) في مقام آخر : «والتأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره».[2]

ويغلب على الظن أنَّ هذا النوع من التأويل هو الذي كانت تلجأ إليه بعض الفرق المذهبية المتطرفة لمواجهة خصومها، وتبرير مذهبها، وهو الأمر الذي أدى إلى اطراح التأويل، ووسمه بالزيغ والانحراف، ونعته بالضلال والحض على الابتعاد عنه، والتقليل من شأنه، والتحرز الشديد عند الاشتغال به.

وقد وجدنا ابن تيمية نزيعًا إلى وضع ضوابط تحد من عشوائية التأويل والمتأول معًا، فهو يرى أنَّ: «المتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر».[3]

يشترط ابن تيمية على المؤوِّل شرطين اثنين:

١ ـ عليه أنْ يبين الاحتمال الذي ينصرف إليه الذهن دون سواه.

٢ ـ عليه أنْ يبين الدليل الذي استرفده لتسويغ هذا الانصراف.

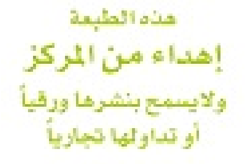
يكون ابن تيمية -باصطناعه هذين الضابطين لقبول التأويل- مستنًّا بسنة الأوائل، وقافيًا أثرهم في الشدة في التحرز، والدقة في التحري، وتلك هي طبيعة المنهج في التراث العربي بجميع حقوله المعرفية.

١- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويـــل ، ص٢٢.
٢- المرجع نفسه،٢٣.
٣- المرجع نفسه، ص٢٣.










وكان علماء الأصول أكثر استمساكًا بالضوابط المتحكمة في الإجراء التأويلي؛ فهم يضعون منذ البدء حدًّا فاصلاً بين التأويل الباطل والتأويل الصحيح الذي له أوجه عدة، يذكرها الآمدي معددًا إيَّاها في سياق حديثه عن شروط التأويل. فيقول: «أنْ يكون اللفظ قابلاً للأقاويل بأنْ يكون (...) ظاهرًا فيما صرف عنه محتملاً لما صرف إليه، وأنْ يكون الدليل الصارف اللفظ عن مدلوله الظاهر راجحًا على ظهور اللفظ في مدلوله، لتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أنْ يكون مرجوحًا لايكون صارفًا أو معمولاً به اتفاقًا، وإنْ كان مساويًا لظهور اللفظ في الدلالة (...) فيتردد بين الاحتمالين على السوية،و يكون ذلك تأويلاً (...) وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب أنْ يكون التأويل».[1]

فمن أوائل الأمور التي لفتت انتباه الآمدي علاقة الظاهر بالمؤول التي تعد قطب الرحى في الإجراء التأويلي؛ فهي شرط[2] من أشراطه. وبناء على ذلك أضحى واضحًا، في نظر الآمدي، أنَّ التأويل لا يتحقق إلا بالشروط الآتية:

١ـ أنْ يكون اللفظ ظاهرًا في الدلالة المصروف عنها، ومحتملاً للدلالة المصروف إليها.

٢ـ أنْ يكون الدليل الصارف للفظ عن دلالته الظاهرة راجحًا لانصراف الذهن إلى ما سواها.

٣- إذا كان الدليل مساويًا لظهور اللفظ في دلالته بالتردد بين الاحتمالين، فهنا يبطل التأويل.

٤- يكون التأويل بالقياس إلى الدليل دراجات: قوي وضعيف ومتوسط.

كان الآمدي، في وضعه هذه الضوابط، مستأنسًا بالمرجعية الدينية والفكرية التي تؤطره باعتبار أنَّ علماء الأصول يمتازون من غيرهم بالدقة واصطناع الضوابط لامتلاك الدليل للوصول إلى الحكم استقراء واستنباطًا. ويعد التأويل من الآليات التي استخدموها بيسر لتطويع بنية اللغة لاختراق الشاهد للوصول إلى الغائب.

---

١- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ١٩٩.

٢- الشرط: هو كل حكم معلوم يتعلق بأمر يقع بوقوعه، وذلك الأمر كالعلامة له. الأصبهاني، ص٣٧٨.

ووجدنا الشاطبي (٧٩٠هـ)، في هذا السبيل الذي نحن بشأنه، لا يخرج عن سمت البيئة الأصولية؛فأفضى به التأمل إلى الاهتداء إلى ضوابط معينة ترتد في مجملها إلى النظام اللساني، وإلى الكفاية اللغوية التي يمتلكها المتكلم والمستمع معًا.

فمن شروط الأخذ بالمؤوَّل في نظر الشاطبي:

١ – أنْ يكون راجعًا إلى معنى صحيح في الاعتبار متفق عليه في الجملــة.

٢ – أنْ يكون موضع اللفظ قابلاً للمعنى المؤول إليه حسب النظام اللساني نفسه.[١]

وقد تتوضح الصورة أكثر في الضوابط التي أوردها الشوكاني (١٢٥٥هـ)، بوصفه متأخرًا عن سابقيه،فكان قافيًا أثرهم في الأخذ بالمبادئ العامة للإجراء التأويلي، مفصلاً في دقائقها؛ فطفق يفرق بين التأويل الصحيح والفاسد، كما فعل بذلك الآمدي قبله واستن بسنته اللاحقون. ولم يقف الشوكاني عند هذا الحد، بل اقتاده حرصه الشديد على الدقة في وضع الحدود[٢] والضوابط إلى توكيد مفهوم الدليل بذكر ثلاثة أنواع له: دليل راجح، ودليل مرجوح، ودليل مساو؛ فالتأويل في نظره «هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد؛ فإنْ أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره راجحًا؛ لأنَّه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو فاسد».[٣]

ثم انصرف الشوكاني يبحث عن الشروط التي يجب توافرها لقبول التأويل مستنبطًا إيَّاها من آثار علماء الأصول الأقدمين، فأجملها في العناصر الآتية:

١ ـ أنْ يكون التأويل موافقًا لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، وعادةِ صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

---

١ – ينظر الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ٣/ ٩٩.

٢ – لقد قسم الغزالي الحد –من وجهة نظر علماء الأصول– إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ الحد اللفظي: وهو الحد الذي يشرح اللفظ فقط .

ب ـ الحد الرسمي: وهو الحد الذي لا يقصد إدراك حقيقة الشيء.

ج ـ الحد الحقيقي: وهو الحد الذي تدرك الحقيقة بوساطته. وقد اختار الغزالي الحد الأخير وهو في نظره السبيل الموصل إلى المعرفة ينظر الغزالي محك النظر، ص ٩٣.

٣– الشوكاني، إرشاد الفحول، ١٥٤.

٢ ـ أن يقوم الدليل على أنَّ المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرًا فيه.

٣ـ إذا كان التأويل بالقياس فلابد من أنْ يكون جليًا لاخفيًّا، وقيل أنْ يكون بما يجوز التخصيص فيه على ما تقدم، وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً.[١]

نستنتج من الضوابط التي ذكرها الشوكاني ما يلي:

أ- ليس التأويل مروقًا اعتباطيًا عن النظام القواعدي للسان، ولا اختراقًا عفويًا لبنيته الدلالية، وإنَّما هو استخدام لآليات النظام اللساني نفسه بمراعاة الدلالة الوضعية والعرفية والشرعية. فلا يمكن للتأويل أنْ يكون خارجًا عن هذه الفروع وإلا عُدَّ عبثًا ضائعًا.

ب ـ تأكيد وجود الدليل الذي لولاه ما انصرف الذهن إلى الدلالة الخفية التي ليست بدلالة غريبة أصلاً عن المتكلم – المستمع المثالي للغته؛ فهي إنْ اختفت وتقنعت، فيرجع ذلك إلى ندرة استخدامها، وقلة شيوعها في الاستعمال وجريانها في الأداء الفعلي للكلام.

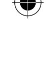
ج ـ يذكر الشوكاني في سياق حديثه عن ضوابط التأويل مسألة خلافية لدى علماء الأصول؛ وهي التأويل بالقياس[٢] الذي أخذ به بعضهم، وانصرف عنه بعضهم الآخر ولم يأنس به، واعتبره باطلاً بحكم أنَّ التأويل عملية احتمالية؛ لأنَّه يختلف باختلاف السياقات والمواقف الحالية التي يظهر فيها نص ما ودون غيرها.

عندما استتب أمر وضع الضوابط لدى الشوكاني انشغل بتأمل التأويل نفسه فوجده ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ـ التأويل القريب؛ الذي يترجح بأدنى مرجح.

٢ـ التأويل البعيد الذي لا يترجح إلا بمرجح قوي، ولا يترجح بما ليس بقوي.

٣ـ التأويل المتعذر الذي لا يحتمله اللفظ، فيكون مردودًا لا مقبولاً.[٣]



١- الشوكاني، المرجع المذكور سابقًا ص١٥٤.

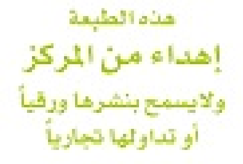
٢- القياس: هو حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لوجه من الشبه، وقيل حمل الشيء على الشيء وإجراء حكمه عليه لشبه بينهما عند الحامل. وهو عند الفقهاء حمل الفرع على الأصل لعلة الحكم. ينظر العسكري، الفروق، ص٧٠.

٣- ينظر الشوكاني، المرجع المذكور سابقًا، ص ١٥٦.










وغاية ما يمكن لنا الوقوف عليه، وذكره في هذا الموضوع، هو أنَّ علماء الأصول كانوا أكثر تحرزًا من الزيغ الذي قد يقع فيه المؤول إذا أطلق عنانه، مندفعًا لتحيزه الذاتي دون تفكر ولا روية؛ وهو الغلو الذي وقعت فيه كثير من الفرق الدينية التي ركبت غير الصواب فيما تذهب إليه من آراء مذهبية ضيقة،لذلك ألفينا علماء الأصول يحرصون حرصًا شديدًا على وضع ضوابط تبدو صارمة في كثير من الأحيان لضمان المسار الطبيعي للتأويل في إطار خصائص النظام اللساني نفسه.

نخلص إلى القول إذن إنَّ مبحث التأويل، في التراث اللساني العربي، يعد مبدأً من المبادئ المنهجية الجوهرية لترقية ثقافة القراءة، ومواجهة النص لدى القارئ العربي الذي تؤطره مرجعية دينية تعتمد على فعل القراءة منذ بدء تشكل الفكر العربي، في رحاب التحول العميق الذي أحدثته الحضارة الإسلامية بكل عناصرها ومقوماتها، وهي حضارة قطبها نص مقروء، يحمل خصائص قراءته في بنيته المتميزة بظاهرها وباطنها، وبمنطوقها ومفهومها.




■ ■ ■




# نتائج البحث

لقد اعتمدنا منهجًا تفسيريًا وتأويليًا لتحقيق الغرض من القراءة التي ننشدها، يستمد أصوله من طبيعة الحمولة المعرفية والفكرية للتراث العربي نفسه الذي يستدعي الفهم العميق من جهة، والتوظيف والاستثمار من جهة أخرى.

يقتضي هذا المنهج توزيع النتائج التي تحققت على مستويين: مستوى الفهم؛ أي الإدراك العام والشامل للعناصر الفكرية والدينية بشكل عام التي تكون التراث اللساني العربي، دون تحييد ولا إقصاء لأي عنصر مهما كانت البيئة الفكرية التي ينتمي إليها هذا العنصر أو ذاك. ومستوى التوظيف؛ أي استثمار العناصر الجزئية التي تتعلق بمبحث العلامة من حيث هي ثابت من جهة ومتحول من جهة أخرى، وإبراز قيمتها المعرفية واللسانية بطريقة انتقائية.

## مستوى الفهم

بعد القراءة العميقة للمرجعية الفكرية التي تؤطر البحث اللساني في التراث العربي، وبعد تعقب المسار الذي سلكه مبحث العلامة بتقصي الأسس الفكرية واستقراء مكوناتها ومرتكزاتها، تبين لنا ما يأتي:

١- يتتمي الموروث اللساني العربي إلى بيئة حضارية متجانسة بتجانس عناصرها الفكرية والدينية، وبناء على هذه المسلمة فإنَّ القراءة الاختزالية التي تعكف على عزل البحث اللغوي عن محيطه الذي نشأ في رحابه وهو جنين، وحصر الفكر اللساني العربي في مبحث النحو والصرف، تعد قراءة ناقصة تؤدي حتمًا إلى نتائج وهمية عقيمة؛ لأنَّها تجرد هذا المبحث من عناصره الفكرية ومرتكزاته المعرفية والدينية، بحكم أنَّ الفكر اللساني العربي ما كان ليكون على ما هو عليه لولاها.

٢- كلما ابتعد الباحث عن البيئة اللغوية المعيارية كلما اقترب من حقيقة الموروث اللساني العربي، ومعرفة آلياته ومدى قدرته على الإسهام في اكتمال النظرية اللسانية العالمية. وما كان ذلك إلا لأنَّ الفكر اللساني العربي نشأ فكريًا ومعرفيًا، واكتمل منهجيًا في رحاب الخطاب المنجز حول النص المقروء الذي تأثر بالفلسفة وعلم الكلام، والتفسير وعلم الأصول، والإعجاز والبلاغة. فيستحيل إغفال هذه البيئة الفكرية الخصبة في بحثنا للفكر اللساني العربي بكل مستوياته الصوتية والدلالية والتركيبية. فالدرس اللساني العربي كان أكثر واقعية في صلته بالنص بدءًا ومآلاً، وكان أكثر علمية باعتماده أدوات إجرائية مستمدة من الفضاء الفكري والحضاري الذي يؤطره.

٣- وجدنا المبحث اللساني حاضرًا حضورًا إلزاميًا في كل حقل من حقول المعرفة التي تشكل البنية الفكرية للتراث العربي؛ فقد أسهم علماء الكلام والفلاسفة المسلمون إسهامات في مقاربة الظاهرة اللغوية ترقى إلى مستوى النظرية المتميزة. وقد فعل ذلك أيضًا المفسرون وعلماء الأصول الذين قادهم حرصهم الشديد على الدقة في التقصي والتحري لفهم دلالة المقروء، واستباط الأحكام منه إلى وضع أصول علمية رائدة، أحاطت إحاطة كاملة بكل جوانب الظاهرة اللغوية. وهذا الاهتمام نفسه ألفيناه باديًا لدى علماء البلاغة والإعجاز الذين انبروا يعالجون صلة المتكلم بالخطاب المنجز طورًا، وصلة القارئ بالمقروء طورًا آخر، فكانت الحصيلة ثرية، وقد نضجت هذه الحصيلة واكتملت في نظرية النظم التي أخذت على عاتقها منذ البدء إيجاد التفسير العلمي الكافي للبنية الإفرادية والتركيبية على حد سواء.

٤- كان اختلاف المذاهب الكلامية، وتعدد الاتجاهات الفلسفية، وتباين الفرق الدينية في طروحاتها عامل إثراء وإخصاب للفكر اللساني العربي، سواء أكان ذلك

من حيث المنهج وطريقة التناول، أم من حيث المفاهيم والاصطلاحات والإجراءات التطبيقية. فأضحى هذا التنوع الفكري رصيدًا مرجعيًا لتدارس الدلالة، وتسهيل طريقة تناولها وتذليل سبل حصولها، بمنطوقها ومفهومها، وترقية تصور القدامى للمجال الإدراكي للعلامة، سواء أكانت ثابتة أم متحولة. فحددوا تحديدًا دقيقًا مكوناتها، وضبطوا المصطلحات الفرعية والمفاهيم التصنيفية وفق تصوراتهم واختلاف مشاربهم الفكرية، وتعقبوا المسار التحولي للعلامة بدءًا من المتكلم ومآلاً عند المتلقي مجازًا وتأويلاً.

## مستوى التوظيف :

### أولاً/ الأسس الفكرية والمنهجية :

١- لقد تحقق لدينا أنَّ الأرضية المنهجية التي يقوم عليها التفكير اللساني العربي هي نزعة الاستدلال بالشاهد على الغائب، وأنَّ القيمة الثالثة التي تربط بين هذين الطرفين هي الدلالة، بوصفها حدث الانتقال من حكم المعلوم إلى حكم المجهول. فالتفكير الواعي في الحضارة العربية الإسلامية يتمركز أساسًا حول ثنائية الشاهد والغائب بوصفها أصلاً من أصول استخدام العقل للوصول إلى الحقائق المطلوبة عن طريق الاستدلال والاستنباط، فأضحت هذه الثنائية مقولة شائعة في عرف الأقدمين؛ لأنَّها ترتبط بعلامات نوعية تلازم المتكلم ـ المستمع للغة ولا تفارقه، فهي حضور حسي يحيل إلى غائب مجرد، فإدراك الغائب لا يتحقق إلا بتوسيط الشاهد الحاضر.

٢- لقد تبين لنا أنَّ مقولتي القياس والخبر، لمعرفة علاقة الشاهد بالغائب، ترتبطان بمفهومي العقل والنقل اللذين يشكلان مركز استقطاب في الفكر العربي أثناء تعامله مع النص المحوري لبناء ثقافته وحضارته. فشكلا هذان المفهومان منهجًا نوعيًا يمتاز به الفكر العربي بعامة والفكر اللساني بخاصة، فقد استثمر هذا المنهج في تفسير العلامات وتأويلها، وذلك باتخاذ سبيلين اثنين :

**أحدهما:** القياس، أو العقل؛ باستخدام ضرب من الاستدلال الاستبطاني .

**والآخر:** الخبر، أو النقل؛ باستخدام النصوص المنقولة بخبرها التصديقي.



٣- تقترن العلامة -بمنطوقها ومفهومها- في التراث اللساني العربي بمفهوم الدلالة؛ وهي في تصور الدارسين الأقدمين: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول. فهي من ثمة اقتران الدال من حيث هو متصور حسي بالمدلول من حيث هو متصور عقلي. فإذا هي -في نظرهم- الوجود ذهنًا بتوسيط الدال؛ أي التصورات والمفاهيم والأفكار الماثلة في الذهن التي لا تتحقق في الواقع الحسي إلا باتخاذ وسيط؛ وهو الدال من حيث هو وسيلة حسية حاضرة .

٤- تتحقق الدلالة -في نظر أسلافنا- سواء أكان هناك قصد أم لم يكن، فالدلالة القصدية هي الدلالة التي تواضع عليها أفراد المجتمع اللغوي لجعل شيء بجوار شيء آخر، متى أدرك الأول أدرك الثاني. أمَّا الدلالة غير القصدية فهي الدلالة البيانية التي يصل إليها العقل دون قصد من واضعها.

٥- أدرك علماؤنا الأقدمون بوعي عميق أنَّ الإنسان نزيع بطبعه إلى معرفة الحقائق الكامنة، ولا يتسنى له ذلك إلا باتخاذ وسائط دالة ومرشدة، يحقق بوساطتها نزعته إلى الفهم والمعرفة، وإدراك الأشياء على ماهي عليه، فيحصل له البيان والاعتبار بوصفهما سبيلين لحصول الدلالة في هذا الكون ، سواء أكان ذلك عن طريق الحس أم عن طريق العقل. ويقترن البيان والاعتبار، في عرف الفكر الإسلامي، بمفهوم الآية الدالة والمرشدة من حيث هي وسيط يُدْرَكُ حضوريًا، ويحيل إلى الغائب المتواري .

٦- اغتدت الآية والاعتبار والبيان مفاهيم موطئة لمعرفة حقيقة العلامة، وتحديد وظيفتها الدلالية والتواصلية في تصور الأقدمين؛ فهي مرتكز معرفي أضحى مطلبًا لا ينهى عنه، فإذا هذه المفاهيم تصبح أدوات جوهرية تلازم الفكر والعقل في تصوراته.

أ- الآيـة: هي وسيط موصل إلى إدراك الحقائق والعلم بها بوساطة استخدام الاستدلال العقلي، فهي ضرب ضروري من أضرب الوسائط الدالة بوصفها مرتكزًا لإعمال العقل للوصول إلى الحقيقة، سواء أكانت هذه الآية حسية أم عقلية. فتكون الحصيلة الإجرائية هي البيان والاعتبار الذي يرتكز على الانتقال من الشاهد إلى الغائب.

ب- البيان: أصبح البيان لدى المفكرين العرب الأقدمين وسيلة لحصول الدلالة،

سواء أكان ذلك يتعلق بالإنباء والإعلام بالمعلوم أم بإعمال العقل في الأشياء المنبئة بذاتها. ويمكن لنا أنْ نجمل الضوابط التي وضعوها للبيان فيما يأتي:

- يعد البيان في منظور الحضارة العربية الإسلامية حجة الإنسان في هذا الكون، فهو ملازم للوجود الإنساني باعتبار أنَّ الإنسان ميال بطبعه إلى البيان وطلبه، إذ إنَّه مهيأ خلقيًا ونفسيًا ليبين وينبىء عما في ضميره، وينزع كذلك إلى طلب البيان من سواه.

- هو انتقال الشيء من حالة الإبهام والخفاء إلى حالة الانكشـــاف والتجلي.

- قد حصر بعض العلماء البيان في الدلالة الحاصلة من الأشياء المنبئة بذاتها للتمييز بين الدلالة القصدية والدلالة البيانية .

- يتكون البيان في نظر علماء الأصول من ثلاثة عناصر :

أ ـ الإعلام: من حيث هو فعل العملية البيانية .

ب ـ العلامة: الوسيلة الحسية الموصلة إلى العلم.

ج ـ العلم: وهو العلم بذلك الإعلام.

- قد يتحقق البيان من حيث هو وسيط عن طريق وسائل مختلفة: الكلام، والحال أو العلامة الدالة بهيئتها، والإشارة الإيمائية، والعلامة البديلة عن الكلام.

- للبيان ثلاث حالات في عرف الأقدمين :

- بيان تعريفي: وهو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

- بيان حصول المعرفة: وهو الدليل (العلامة) الذي يوصل إلى العلم.

- بيان حصول العلم: وهو العلم بعينه الحاصل بعد إعمال العقل في الدليل (العلامة).

ج- الاعتبار: يعد الاعتبار في الموروث الفكري العربي رافدًا من روافد حصول الدلالة الموصلة إلى العلم. ومن جملة تعريفات الاعتبار وحدوده التي وقفنا عليها ما يلي:

- هو حالة إدراكية مجردة، تحدث بعبور الظواهر الحسية وتجاوزها نفاذًا واختراقًا، قصد معرفة عمق آخر من أعماق الحقائق المطلقة .

- هو إعمال العقل والبصيرة، باتخاذ الأشياء وسائط حاضرة تحيل إلى حقائق غائبة .

- هو صلة اقتضائية تلازمية بالوجود الإنساني الأسمى .
- هو طريق الاهتداء إلى الحقيقة المطلقة فهو إذ ذاك حجة العقل الإنساني في هذا الوجود.

## ثانيًا: المفاهيم والاصطلاحات

١- كان الجدل المعرفي والفلسفي في الفكر اللساني العربي، يدور حول المفاهيم والاصطلاحات التي تكون المتن المرجعي لأي ضرب من أضرب إعمال الفكر في الموجودات وفي النصوص، فكان النضج يكتمل كلما توضح السبيل المؤدي إلى الاستمساك بالبيئة التي نشأ في رحابها مفهوم من المفاهيم وهو جنين.

٢ـ تتجاور العلامة، من حيث هي شيء محسوس يستدعي شيئًا آخر بوصفه بديلاً له في التراث اللساني العربي، مع مفهوم الأمارة والدليل والسمة (السيما والسيماء والسيمياء). وعلى الرغم من تواشج هذه المفاهيم في دلالتها العامة فإنَّ أسلافنا على اختلاف توجهاتهم الفكرية التمسوا الفروق الدقيقة بينها، ووفقوا في استعمالهم هذه المفاهيم في السياقات المناسبة. ويمكن للثقافة اللسانية العربية أنْ تستثمر هذه المفاهيم في مبحث العلامة.

### أ- الأمارة:

تُعد الأمارة علامة، غيرأنَّها علامة مخصوصة، لكونها علامة ظاهرة قد تكون شيئًا أو ظاهرة دالة منشؤها الاصطلاح والتواضع بين طرفين على الأقل لغرض التواصل، ويمكن لها أنْ تخضع إلى اصطلاح ذاتي عندما يضعها الإنسان ليتذكر بها شيئًا ما.فهي وسيط حسي لحصول الدلالة الظنية دون سواها .

### ب- الدليل :

استخدم هذا المصطلح في التراث الفكري العربي وفق تصورين اثنين :

**التصور الأول:** يكون فيه مفهوم الدليل برهانًا استدلاليًا، فهو وسيلة عقلية للوصول إلى حكم ما .

**التصور الثاني:** يكون فيه مفهوم الدليل علامة، وهذا التصور يشد انتباهنا في هذا المقام الذي نحن بسبيله، فالدليل من حيث هو علامة ينقسم إلى قسمين:

- علامة عقلية: تكون فيها العلاقة بين الدال والمدلول، علاقة سببية لحصول الدلالة اليقينية.
- علامة لسانية: تكون فيها العلاقة بين الدال والمدلول علاقة تواضعية، سواء أكان ذلك في الدليل السمعي الشرعي أم في الدليل اللغوي المحض.

### ج: السمة وملحقاتها:

يرتبط الأصل الاشتقاقي / وسم / بمفهوم التأثير في الشيء من حيث الدلالة اللغوية. أمَّا من حيث الدلالة الاصطلاحية فإنَّ السمة في التراث اللساني العربي هي علامة مخصوصة، بحكم كونها علامة مرئية فحسب؛ لأنَّها لايمكن أنْ تكون غير ذلك، وما ينبغي لها، إذ هي أثر ظاهر، وهذا هو الغالب في دلالتها.

ــ وجدنا النحاة يطلقون مصطلح السمة على الاسم ، بموجب كونه أثرًا دالاً على مسماه. ووردت السمة وملحقاتها في القرآن الكريم بمعنى الأثر الذي يجعل شيئًا ما يمتاز من غيره. وألفينا أسلافنا يجنحون إلى تفسير السمة بالعلامة، وليس العكس، وهذا دليل قاطع على أنَّ مفهوم العلامة هو المفهوم الأعم، والأشمل الذي يمكن له أنْ يقابل مفهوم (Signe) في الثقافة اللسانية المعاصرة .

### د ـ العلامة

انتهت بنا القراءة الشاملة للمدونة التي استرفدناها، إلى أنَّ العلماء الأقدمين كانوا على وعي عميق في استخدامهم مفهوم العلامة، وكانوا يعنون به ذلك الوسيط، أو تلك الوسيلة الحسية الحاضرة والشاهدة التي تنوب عن شيء آخر ليس بحاضر. فهي من ههنا اقتران ثنائي بين طرفين متلازمين يقتضي أحدهما وجود الآخر، الطرف الأول هو الدال، والطرف الثاني هو المدلول. ويحصل عن هذا الاقتران حدوث الدلالة التي هي -في نظرهم- كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

تُعد العلامة المفهوم المركزي الذي يطغى على ما سواه من المفاهيم الأخرى التي أومأنا إليها (الأمارة،الدليل، السمة)، إذ إنَّ العلامة هي المصطلح الأعم الذي يشمل

كل هذه المفاهيم بوصفها علامات مخصوصة، وقد تبين لنا ذلك أثناء تدارسنا لكل مفهوم على حدة، إذ إنَّ كلا منها مشروط بقرينة تلازمه وتجعله يمتاز من غيره:

- **الأمارة؛** قرينتها الظهور والدلالة الظنية .
- **الدليل؛** قرينته الدلالة على البرهان، والدلالة على العلامة اليقينية .
- **السمة؛** قرينتها أنَّها أثر ظاهر والعلاقة بين دالها ومدلولها علاقة سببية .

تأكد لدينا بالأدلة النقلية والعقلية التي استرفدناها أنَّ مصطلح العلامة هو المصطلح الأعم، والأشمل، لأنَّه غير مشروط بأي خصوصية، ومن ثمة فقد يكتسب الشرعية المعرفية لأنْ يكون بديلاً مقابلاً لمصطلح (Signe /Sign) بمعناه العام.

## ثالثًا: سيرورة فعل الدلالة

١ – تبين لنا من خلال تحليلنا المدونة التي اعتمدناها أنَّ هناك نزوعًا لدى الدارسين الأقدمين إلى تأمل الموجودات والممكنات تأملاً واعيًا، فانتهوا إلى أنَّ هذه الأشياء التي تكون المحيط الطبيعي والاجتماعي والثقافي للإنسان، تتجلى في حالتين اثنتين:

**إحداهما:** حالة الانغلاق والإبهام .

**والأخرى:** حالة الانكشاف والتجلي، الأمر الذي جعلها تستحيل إلى علامات دالة وهي تتجلى أيضًا في حالتين:

**إحداهمــا:** حالة الإنباء الذاتي؛ أي أنَّ الأشياء الموجودة تنبيء عن نفسها بنفسها، وذلك ما ينعت بالنصبة، أو الحال الدالة. فالدلالة الحاصلة في هذه الحالة هي دلالة عقلية تخلو من أي اتفاق مسبق .

والأخرى: حالة الإنباء الوضعي؛ وذلك عندما يلجأ الإنسان إلى اصطناع نمط معين من العلامات لتحقيق عملية التواصل عن قصد لحصول الدلالة. وتنقسم علامات هذه الحالة أيضًا إلى قسمين:

- **قسم العلامات اللسانيـة.** وهي العلامات التي تواضع عليها أفراد المجتمع اللغوي بجعل صورة سمعية بإزاء مفهوم أو تصور لحصول الدلالة .





▪ قسم العلامات البديلة. التي يلجأ إليها الإنسان لتنوب عن العلامة اللسانية المنطوقة أو المكتوبة، كالإشارات والإيماءات التي يستخدمها الإنسان تعزيزًا لكلامه، فهي تنوب عن الكلام، وتضيف إليه حمولة دلالية قد لا نجدها في العلامة اللسانية.

٢- لقد تنبه الدارسون العرب الأقدمون -في فترة مبكرة جدًّا- إلى أنَّ العلامة اللسانية بخاصة، ليست اقترانًا ثنائيًا بين دال ومدلول واحد فقط يظل يلازمه في اطراد رتيب، بل العلامة فضاء مفتوح من الدلالات، لأنَّ السياق قد يوجب ما لاينكر ولا يرد إيجابًا ملحوظًا، فتتوسع الدلالة، ويتحول المدلول إلى علامة ثانية تحيل إلى دلالة أخرى وهكذا. ولا نستطيع في كثير من الأحيان الوصول إلى الدلالة الثانية، أو الثالثة، إلا بالتأويل وبوجود قرائن مساعدة.

٣ ـ أمست الدلالة في عرف الدارسين الأقدمين أربعة أنواع:

أ - دلالة العبارة أو المنطوق: وهي الدلالة المباشرة للعلامة اللسانية الملازمة للمقصود من اقتران دال معين بمدلول معين .

ب- دلالة الإشارة: وهي دلالة التزامية غير قصدية يصل إليها الذهن عن طريق الاستدلال العقلي.

ج ـ دلالة الفحوى: وهي الدلالة المسكوت عنها في الخطاب المنطوق، ولا ندركها إلا بتوافر قرائن سياقية .

د ـ دلالة الاقتضاء: وهي الدلالة التي لا تحصل من منطوق اللفظ، بل من ملزومه، وهي أيضًا أنواع:

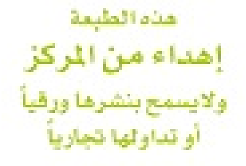
أ- دلالة المقتضى الذي لا يكون المتكلم صادقًا إلا به.

ب ـ دلالة المقتضى الذي يمتنع وجود الملفوظ شرعًا إلا به.

ج ـ دلالة المقتضى الذي يمتنع ثبوت اللفظ عقلاً إلا به.

## رابعًا: ثنائية الدال والمدلول

لقد تنبه أسلافنا إلى العلاقة التلازمية بين الدال والمدلول، فانتهى بهم مآل التأمل إلى




أنَّ الموجود في الأذهان، أو صوغ العقل، يلازم الموجود في الألفاظ، أو صوغ اللسان، ملازمة اقتضائية؛ إذ إنَّهما متضايفان من حيث الصلة الذهنية، فأضحى أحدهما يقتضي بالضرورة وجود الآخر بوصفه المعادل له دون سواه.

## خامسًا: علاقة العلامة بالمرجع

انقسم جمع العلماء العرب الأقدمين إزاء علاقة العلامة بالمرجع إلى فريقين :

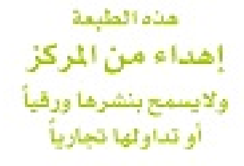
الفريق الأول: يرى أنَّ العلامة اللسانية ثنائية المبنى تتكون من مسموع اسم ومعنى (مفهوم)؛ فالعلامة اللسانية في نظر هذا الفريق هي اقتران ثنائي تلازمي بين الدال والمدلول داخل النطاق النفسي، فاستقر لدى هذا الفريق أنَّ حقيقة العلامة اللسانية هي الدلالة على ما في الأذهان وليس على ما في الأعيان، ومن ثمة فليست هناك أي علاقة مباشرة بين الدال والمرجع، وإنَّما تكون هذه العلاقة بالضرورة بتوسيط المدلول، بوصفه التصور القائم في الذهن، فتتحقق الدلالة بعلاقة الدال بالصورة الذهنية، سواء أكانت هذه الصورة مثالاً للموجود في الأعيان (الموجود الخارجي) أم كانت صورة ذهنية فحسب.




ومهما يكن من أمر فإنَّ العلامة اللسانية لا تتحقق دلالتها، في عرف الأقدمين، إلا بتوافر ثلاثة شروط هي الدال والمدلول وعقد اصطلاحي، وقد عبروا عن ذلك بقولهم إنَّما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة لفظ حامل ومعنى به قائم ورباط لهما ناظم.

أمَّا الفريق الثاني: فهو الفريق الذي يجعل المرجع طرفًا أساسًا في السيرورة الإدراكية للعلامة فقد قال ممثلو هذا الفريق بذلك لأنَّهم ربطوا العلامة بمراتب الوجود، فاستقر لديهم أنَّ المجال الإدراكي للعلامة يتكون من أربعة أطراف:

- الموجود في الأعيان (المرجع)
- الموجود في الأذهان (المدلول)
- الموجود في الألفاظ (الدال) أو الصورة السمعية
- الموجود في الكتابة (الدال) أو الصورة المرئية.




## سادسًا: التصنيف الإجرائي للعلامات اللسانية.

أفضى التأمل الواعي في المجال الإجرائي للعلامة لدى الدارسين الأقدمين إلى إدراك حقيقة تصنيف العلامات اللسانية، فتحقق لديهم أنَّ التفريعات المحتملة للحقول الدلالية للعلامات يمكن أنْ ينظر إليها من خلال المجالات الآتية:

١- من حيث العلاقة النسبية بين الدال والمدلول.

٢- من حيث الطابع الاجتماعي للعلامة .

٣- من حيث نوعية الدال.

٤- من حيث العلاقات الإدراكية بين الدال والمدلول .

٥- من حيث انتقال الذهن بين الدلالات المحتملة .

### التصنيف الأول : من حيث العلاقة النسبية بين الدال والمدلول :

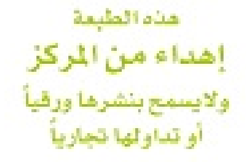
لَمّا نظر الباحثون العرب القدامى إلى حقيقة فعل الدلالة الناتج من الاقتران الثنائي بين الدال والمدلول، اعتن لهم أنَّ العلامات اللسانية يمكن لها أنْ تتفرع التفريعات الآتية:

١- **العلامات المتواطئة:** هي تلك العلامات التي تدل على مفهوم عام، وشامل يتضمن في ذاته مجموعة من المفاهيم والمدلولات الجزئية التي تندرج ضمنه.

٢- **العلامات المتزايلة (المتباينة):** هي تلك العلامات المنفردة التي ليس لها نسبة مع علامات أخرى،فهي العلامات اللسانية كما هي متواضع عليها بين أفراد المجتمع اللغوي.

٣- **العلامات المترادفة:** هي تلك العلامات التي تتقاطع فيما بينها في مدلول مشترك.

٤- **العلامات المشتركة:** هي تلك العلامات التي تشترك في دال واحد وتختلف من حيث المدلول.




## التصنيف الثاني : من حيث الطابع الاجتماعي للعلامة

لقد تهيأ لأسلافنا باتخاذهم المعيار الاجتماعي في تصنيف العلامات، أنَّ العلامات اللسانية بحكم طابعها الاجتماعي في اللسان العربي ثلاثة أنواع:

١- العلامات الوضعية: هي العلامات التي تكون النظام اللساني بحسب الوضع والاصطلاح، وهي من ثمة العلامات الشائعة والطاغية في الإنجاز الفعلي للخطاب .

٢- العلاما ت العرفية: وهي تلك العلامات التي انتقلت بحكم الاستعمال العرفي لتدل على حقائق أخرى، فأضحت دلالتها منسية، ويتم ذلك بسبيلين :

أ/ التخصيص: تكون العلامة تدل على مفهوم عام حسب أصل الوضع، ثم يخصص العرف الاجتماعي ذلك المفهوم .

ب/ الاتساع: ويكون ذلك عن طريق انتقال العلامة من دلالتها الأصلية إلى دلالة مجازية، فتشيع فيها بحكم الاستعمال العرفي، وتصير دلالتها الوضعية منسية .

٣- العلامات الشرعية: تتعلق هذه العلامات بالأفعال والأحداث والحقائق التي أوجبها الشرع، فانتقلت هذه العلامات من دلالتها التي وجدت من أجلها إلى أخرى طارئة، وهي الدلالة الشرعية.

## التصنيف الثالث: من حيث نوعيـة الدال

لَّما تأمل أسلافنا العلامات الدالة في هذا الكون أدركوا جيدًا، وبوعي علمي عميق، أنَّ العلامات من حيث هي وسائط دالة، تختلف باختلاف نوعية الدال، فهم لَّما تدارسوا طبيعة العلامات بناء على هذا المعيار تهيأ لهم أنَّ العلامات يمكن تصنيفها التصنيفات الآتية:

١- اللفظ: هو العلامة اللسانية الاصطلاحية المتواضع عليها بين أفراد المجتمع اللغوي، التي تتكون من دال (الصورة السمعية) ، ومدلول (المفهوم الذهني الذي وضع الدال بإزائه).

٢- الإشارة: هي جميع الحركات، والإيماءات الدالة، فهي من ههنا علامات مرئية

بحكم طبيعتها التواصلية الحضورية، بيد أنَّها علامات من نوع خاص، إذ إنَّها لا تخضع للتقطيع المزدوج الذي هو خاصية من خصائص العلامة اللسانية.

٣- العقد: وهو الحساب بدون اللفظ والخط، فهو وسيلة من وسائل البيان غير أنَّ دلالته محدودة في عقد الحساب بالأصابع.

٤- الخط: وهو الدلالة البيانية الرابعة في نظرهم ، وفاعليته عندهم تتعدى الزمان والمكان.

٥- النصبة: وهي هيئة دالة على نفسها من غير وسيلة، ودلالتها قائمة على إعمال العقل والتأمل فيها.

### التصنيف الرابع: من حيث العلاقات الإدراكية بين الدال والمدلول

لقد أفضى التأمل بالعلماء العرب الأقدمين إلى الاهتداء إلى تفريع العلامات بناء على العلاقة الإدراكية بين الدال والمدلول، باعتبار أنَّ هذه العلاقة كما يدركها ذهن المتلقي بوصفه مفسر العلامة ومؤلها، هي مركز استقطاب لطبيعة الصلة القائمة بين طرفي العلامة، فقد تكون هذه الصلة:

١- جعلية عن طريق المواضعة .

٢- تلازمية عن طريق صلة العلة بالمعلول .

٣- سببية طبيعية .

٤- فعلية حدثية حضورية في هيئة حالية.

انطلاقًا من هذه العلاقات الإدراكية، تأتَّى لهم تقسيم العلامات إلى وضعية وعقلية وطبيعية وفعلية .

أ- العلامات الوضعية: هي تلك العلامات التي تواضع عليها أفراد المجتمع اللغوي لتحقيق عملية التواصل عن طريق المواضعة والاصطلاح، وهي جعل شيء بإزاء شيء آخر، متى أدرك الأول أدرك الثاني. ولاصطناع هذه العلامة لابد من توافر أربعة أشياء :

١- اللفظ: وهو نوع من الكليات المسموعة .





٢- المعنى: الذي جعل اللفظ بإزائـه.

٣- إضافة: عارضة بينهما هي الوضع.

٤- إضافة ثانية: بينهما عارضة بعد عروض الإضافة الأولى، وهي الدلالة.

٢- العلامة العقلية: يقصد بهذا المفهوم دلالة الأثر على المؤثر، كدلالة الدخان على النار، والسحاب على المطر. فتنحصر هذه الدلالة في علاقة العلية، أو السببية؛ أي أنَّ يجد العقل علاقة ذاتية بين الدال والمدلول، فهي من ههنا تقابل مفهوم القرينة (Indice) في الفكر السيميائي المعاصر.

ب- العلامة الطبيعية: يقصد بالطبيعة ههنا مفهوم الطبع، فالمراد بالعلامة الطبيعية العلامة الناتجة عن إحداث طبيعة من الطبائع سواء أكانت طبيعة المتكلم، أم طبيعة مصدر الدلالة الحاصلة، فكل العلامات التي تعكس أصوات الطبيعة تندرج ضمن هذا الصنف، وكذلك الصيحات المصاحبة للانفعالات والتبدلات الفيزيولوجية كتغير ملامح الوجه بتبدل لونه من حالة إلى أخرى.

ج- العلامة الفعلية: لقد أضاف بعضهم هذا النوع من العلامات الذي يتعلق بالدلالة الفعلية ؛ أي الحدث الإنجازي الذي له أثر مرئي حضوري كالخط والإشارة.

التصنيف الخامس: من حيث انتقال الذهن بين الدلالات المحتملة.

لقد التفت الفكر اللساني العربي -في فترة مبكرة جدًّا- إلى العلائق القائمة بين الدال والمدلول لمعرفة المجال الإدراكي لهذه الثنائية، وضبطه ضبطًا دقيقًا؛ لأنَّ مجال الدلالة فضاء مفتوح يسمح بتوليد عدد لا حصر له من الدلالات المحتملة، فالمدلول في نظر العرب الأقدمين، ليس تصورًا ذهنيًا واحدًا فحسب، بل هو كل الاحتمالات التي يمكن لها أنْ تحقق فعل الدلالة.

ولذلك تهيأ لهم منذ البدء، أنَّ العلاقة بين الدال والمدلول أنواع ثلاثة:

- علاقة المطابقة .
- علاقة التضمن .
- علاقة الالتـزام .

انطلاقًا من هذه التصنيفات التي عمد إليها أسلافنا، تحقق لديهم أنَّ هناك ثلاث علامات فرعية بالنظر إلى المدلول :

- **علامة تطابقية:** وهي تلك العلامة التي يطابق فيها الدال المدلول الذي وجد من أجله، ووضع بإزائه حسب أصل الوضع.

- **علامة تضمنية:** هي تلك العلامة التي تحصل دلالتها بوصفها جزءًا من المدلول الذي يطابقه الدال ،فهي دلالة وضعية من جهة وعقلية من جهة أخرى، فهي من ثمة بإشتراك الوضع والعقل معًا .

- **علامة تلازمية:** فهي تلك العلامة التي ينصرف فيها التأويل إلى اللازم الخارجي للمدلول الحاصل من العلامة اللسانية التطابقية.

ومن ههنا فإنَّ كيان العلامة اللسانية قائم أساسًا على نوع العلاقة القائمة بين الدال والمدلول، فعندما يدرك الإنسان هذه العلاقة، يدرك لامحالة دلالة علامة معينة بالتفات الذهن إلى المدلول المقصود، فقد يكون هذا المدلول:




- هو المفهوم الذي وضع اللفظ بإزائه حسب أصل الوضع (المطابقة).
- هو جزء من المفهوم الذي وضع اللفظ من أجله (التضمن) .
- هو لازمة خارجة عن المدلول الأساس (الالتزام) .

## سابعًا: نظام العلامات اللسانية

١- وجدنا أغلب الدارسين العرب الأقدمين يستعملون مصلح اللسان ويعنون به النظام التواصلي المشترك بين أفراد المجتمع في بيئة لغوية متجانسة، فهم في كثير من الأحيان يستعملون مصطلح (لغة) ويعنون به لهجة معينة أو حالة نطقية مخصوصة؛ فاللسان في التراث العربي هو موضوع البحث والمدارسة.

٢- لقد تبين لأسلافنا في سياق تبحثهم لعلاقة الإنسان باللسان، أنَّ الظاهرة اللسانية هي حجة الوجود الانساني، فالمايزة بين الانسان والكائنات الأخرى تظهر في بخاصة في القدرة على الممارسة الفعلية للحدث اللساني .

٣- في سياق تبحثهم لعلاقة اللسان بالحياة الاجتماعية اهتدوا إلى أنَّ نزوع الإنسان





إلى اللسان كان باضطرار الحياة الاجتماعية لمشاركة أفراد نوعه للتعاون والترافد، وتلك نزعة تتبدى ظاهرة في حياة الإنسان،فتحقق لديهم أنَّ الوجود الإنساني يستلزم بالضرورة وجود اللسان، من حيث هو وسيلة البقاء وهديته. لذلك ألفيناهم يحرصون حرصًا شديدًا على تعقب الاضطرارات تعقبًا واعيًا :

- اضطرار الانسان إلى الحياة الاجتماعـية.
- اضطرار الإنسان إلى المحاورة والمناقلـة والخطاب.
- اضطرار الإنسان إلى اختراع شيء لتحقيق نزعته الاجتماعية.
- اضطرار الإنسان إلى استخدام الصوت ودون سواه ؛ لأنَّه مؤهل سلفًا لاستخدامه.

٤- اهتم الباحثون الأقدمون بمدارسة الحدث اللساني فإذا هو ــ في نظرهم ــ أثر سمعي وأثر عقلي؛ فهو سمعي من حيث كونه إنجازًا فعليًا للكلام في الواقع. وعقلي؛ من حيث كونه الحامل المادي للأفكار والمفاهيم والتصورات القائمة في الذهن.

٥- يتكون الحدث اللساني في تصورهم من ثلاثة جوانب:

- الأداء الفعلي للكلام، من حيث هو حدث واقعي له أثر في الواقع الحسي للتجربة.
- التصورات والمفاهيم المعقولة في ذهن المتكلم- المستمع.
- القدرات العقلية الإدراكية التي ينماز بها الإنسان من سائر الكائنات الأخرى.

شكلت هذه الجوانب الثلاثة في نظر الأقدمين المرتكز الأساس للحدث اللساني، من حيث كونه كفاية عقلية من جهة، وأداءً فعليًا للكلام من جهة أخرى، وفي رحاب هذا التصور تهيأ لهم تجميع وظائف الحدث اللساني كما يلي:

- حصول البيان.
- الإنباء عما في الضمير.
- إحضار الغائب واستدعاؤه.
- فصـــل الخطاب.

٦- وفي رحاب تدارسهم للحدث اللساني عالجوا مفهوم البنية أو النظام أو الكلية، وكانوا على وعي عميق بأنَّ الكلية تأتلف من جواهر، وأنَّ عناصر البنية تتلاءم وتتداخل وفق نظام قار وثابت تقتضيه طبيعة البنية نفسها. فتحقق لديهم أنَّ العلائق القائمة بين الجواهر في مجملها هي التي تحدد حياة البنية والتحكم في مآلها عن طريق آلية التأليف والتجاور.

٧- استمسك أسلافنا بمفهوم النظام، من حيث هو تصور شامل يدل على الطابع الكلي الذي ينماز به اللسان، بوصفه تكثيفًا لعناصر وجزئيات لسانية لا تتحقق وظيفتها ودلالتها الإنبائية والإبلاغية إلا بوساطة الائتلاف والانتظام، وفق نسق علائقي تعاقبي انصهاري، يشكل بنية متراصة، ويقيم علاقة جدلية بينها وبين عناصرها المكونة.

## ثامنًا: خصائص العلامات اللسانية:

تعامل الفكر اللساني العربي مع نظام العلامات اللسانية ، من حيث كونها علامات ذات طبيعة خاصة،وتتبدى خصوصيتها في كونها :




١ - قصدية: أدرك أسلافنا حقيقة العملية التلفظية، من حيث هي إنتاج لعلامات منسجمة دالة بالقصد بوصفه مقومًا أساسًا ترتكز عليه القيمة التواصلية للعلامة اللسانية؛ لأنَّ الإنسان حينما يصطنعها ويستخدمها يكون قاصدًا من ذلك إلى إعلام المتلقي وإفادته. لذلك نلفيهم يصرفون عنانهم نحو القصد فاستقر لديهم أنَّ العلامة اللسانية من حيث هي وحدة النظام اللساني تتكون من ثلاثة عناصر أساسية لاينبغي لأي علامة أنْ تخلو منها، وهي الدال والمدلول والقصد .

٢ - خطية: فقد انتهى التبحث بالدارسين العرب الأقدمين، وتوقفت بهم المدارسة، إلى الاستمساك بالطبيعة الخطية للعلامة اللسانية ـ قبل أنْ يقول بها دي سوسير ـ منذ ردح غير قليل من الزمن، وأعصموا بها إعصامًا قويًا. الأمر الذي جعلهم يفردون لها تدارسًا أوفر وجهدًا أوكد لإبرازها، بوصفها أساسًا يعتمد ويسترفد لميز العلامات اللسانية من العلامات الأخرى التي تشاركها في العملية التواصلية؛ لأنَّ طبيعة الدال في العلامة اللسانية تقتضي بالضرورة التعاقب والتلاحق للعناصر اللسانية المكونة للحدث

اللساني عبر زمن التلفظ. فاغتدت الخطية حينئذ ميسمًا قارًا، وضابطًا ثابتًا يلازم وجود الدوال السمعية التي تنماز بها العلامات اللسانية وما ينبغي لها أنْ تكون إلا كذلك .

٣ - اعتباطية: لقد التفت نفر غير قليل من العلماء العرب الأقدمين، على اختلاف مذاهبهم الفكرية والمذهبية وتباينها، إلى اعتباطية العلامة اللسانية، وأدركوا حقيقتها إدراكًا واعيًا؛ لاقتناعهم بأنَّ العلامة تواطؤ واصطلاح بين أفراد المجتمع اللغوي؛ فهي علامة تواضعية ليس إلا. فقادهم ذلك إلى الاستمساك بها استمساكًا شديدًا؛ فإذا هي في تصورهم للحدث اللساني حاضرة حضورًا دائمًا، فهم يجمعون على أنَّ العلامات اللسانية وسائط لحصول الدلالة، وهي لا ينبغي لها ذلك إلا عن طريق التواضع والاصطلاح ،فهم على الرغم من اختلافهم في أصل نشأة اللغة الإنسانية إلا أنَّهم يقرون جميعًا بأنَّ الحدث اللساني من حيث هو تداول واستعمال يقتضي بالضرورة الاتفاق والتواطؤ المسبق على وضع علامات لسانية معينة للدلالة على وجود أشياء وحقائق معينة ودون سواها .

٤- ائتلافية تركيبية: فقد وجدنا الدارسين الأقدمين مستمسكين بالطابع التركيبي أو التوليفي الذي تمتاز به العلامات اللسانية ؛ لأنَّ طبيعة التواصل اللساني تقتضي التأليف والتركيب بين علامات لسانية معينة وفق علائق وظيفية تحددها بنية اللسان نفسه؛ إذ يعسر التواصل – في نظرهم – ويمتنع باستخدام علامات معزولة، فالعلامة اللسانية لا تأخذ قيمتها الدلالية والإبلاغية إلا داخل نظامها وبناء على قوانينه الداخلية، ومن ثمة فإنَّ العلامة اللسانية ليست لها أية فاعلية إبلاغية إلا ضمن حواليتها المألوفة التي تشكل بنيتها التركيبية .

## تاسعًا: العدول المجازي (الانزياح)

١- ينبني مفهوم العدول لدى الدارسين العرب الأقدمين على وعي شديد بحقيقة العلامة اللسانية وإدراك عميق للزومية انتقالها من حقل دلالي إلى آخر عن طريق ما أصبح ينعت لديهم بالاتساع، ولذلك أضحت المفاضلة بين النظام اللساني والأنظمة التواصلية الأخرى قائمة على أساس قابلية نظام العلامات اللسانية للاتساع، وهذه الخاصية لا نجدها في الأنظمة التواصلية البديلة التي يصطنعها المجتمع البشري للتواصل بين أفراده.

٢- فقد قرن أسلافنا نزعة المتكلم العربي إلى الاتساع، بالمجال الإدراكي للدلالات الاحتمالية؛ وما كان ذلك إلا لأنَّ المدلول في تصورهم ليس عنصرًا واحدًا فقط، بل هو فضاء مفتوح مؤسس على مجموعة من الاحتمالات ولا ضابط لهذه الاحتمالات إلا السياق بتوافر قرائن وأمارات تساعد على فهم الدلالة المقصودة من الخطاب، وقد تكرر هذا التصور لاحقًا في الثقافة الغربية لدى بيرس الذي يقر أنَّ المؤولة مجال مفتوح من الدلالات.

٣- لقد تبين، من خلال عرضنا الآراء المختلفة حول مفهوم العدول، أنَّ أسلافنا، على اختلاف المذاهب الدينية والفكرية التي ينتمون إليها، يجمعون على أنَّ المجاز عادة لسانية يؤصلها الاستعمال؛ فهو أصل من أصول النظام اللساني نفسه وليست حالة عارضة. ومن ثمة اغتدى المجاز في نظرهم تأكيدًا للحقيقة وتثبيتًا لوجودها؛لأنَّ استخدام الدلالة الفرعية هو إقرار ضمني بوجود الدلالة الأصلية، فهم لم يتعاملوا مع المجاز بوصفه انحرافًا ومروقًا اعتباطيًا عن أصل لغوي ثابت، بل تعاملوا معه من حيث هو مظهر أساس من مظاهر النظام اللساني .

٤- وبقدر حرصهم الشديد على الاستمساك بالعدول وانتصارهم له كانوا يحرصون أيضًا على إيجاد الضوابط الكفيلة بالحد من عشوائيته، فاهتدوا إلى القرينة المصاحبة التي بدونها لا إلزام بصرف العلامة عن حقلها إلى حقل آخر، ومن هنا أضحت القرينة في عرفهم، بخاصة لدى علماء الأصول، مجوزًا لانتقال الذهن من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية .

## عاشرًا: العلامة بين النص والتأويل

١- استقر لدى أسلافنا من منطلق تفاعل القارئ مع النص، من حيث إنَّه ظاهر بنصه أو خفي بباطنه،أنَّ القراءة فعل ازدواجي؛ فهي تتأرجح بين الوضوح والغموض، وهي الثنائية التي أصبحت تشكل المنهج الإجرائي في تفسير العلامات اللسانية وتأويلها.

٢- وجدنا نزوعًا لدى الدارسين الأقدمين إلى الأخذ بالدلالة الظاهرة طورًا وبالدلالة الخفية طورًا آخر،وهو الأمر الذي جعلهم ينصرفون إلى اصطناع طرائق





وسبل للوصول إلى الفائدة المقصودة من النص، فأمسى شائعًا لديهم أنَّ الحقل الدلالي للعلامات يتجاذبه مجالان اثنان:

أحدهما: مجال الوضوح؛ الذي يمثله النص والظاهر والمحكم.

والآخر: مجال الغموض؛ الذي يمثله المؤول والمجمل والمتشابه.

ودفعهم تمسكهم بهذه الثنائية إلى تعقب سبل حصول الدلالة، فاهتدوا إلى أنَّ ذلك لا يتحقق إلا بسبيلين اثنين:

أحدهما: المنطوق؛ وهو الدلالة الحاصلة من اقتران صورة سمعية بصورة ذهنية، ويؤصل هذا الاقتران ويثبته التواضع والاصطلاح.

والآخر: المفهوم؛ وهو إحالة دالة لا ينصرف إليها الذهن من منطوق العلامة المؤسس تواضعًا واصطلاحًا،بل من مدلولها وهو ينقسم إلى قسمين:




أ- مفهوم الموافقة: وهو ما كان حكم المسكوت عنه موافقًا لحكم المنطوق.

ب- مفهوم المخالفة: وهو ما كان حكم المسكوت عنه مخالفًا لحكم المنطوق.

٣- وانطلاقًا من إدراكهم الواعي لحقيقة النص المقروء، من حيث كونه مجالاً مفتوحًا قد تتجلى دلالته آنا، وقد تختفي آنا آخر، استخدموا إجرائين لتطويع النص وترويض شوارده:

أحدهما: الإجراء التفسيري؛ يقوم هذا الإجراء على الوسيط السمعي عن طريق الرواية المتواترة، وما كان ذلك إلا لأنَّ التفسير عملية تلقائية يقوم بها المتلقي لفهم النص حسب العادة اللسانية والعرف المتواتر في قراءة النصوص، ومن ثمة اتصف التفسير بصفة المنهج النقلي؛ لأنَّه قائم على الرواية عن طريق النقل والسماع.

والآخر: الإجراء التأويلي؛ يقوم هذا الإجراء على الدليل العقلي للوصول إلى المقصود من الخطاب، فهو إذ ذاك يعتمد على القدرات الذهنية لدى القارئ لترجيح الدلالة الغالبة باسترفاد الدليل الموجب لذلك. فصار التأويل مجاورًا للدراية؛ لأنَّه استنباط واستقراء وامتلاك الدليل للوصول إلى المعقول.

٤- وفي سياق تعقبنا آراء الأقدمين حول مفهوم التأويل ألفينا نزعة لديهم إلى

إقران التأويل بالعدول المجازي من حيث اشتراكهما في الدلالة العقلية من جهة، ومن حيث اشتراكهما في وجوب وجود البرهان الصارف للذهن من جهة أخرى ؛ فتمسكوا بالقرينة اللازمة للدلالة المجازية، وبالدليل المصاحب للتأويل. وذلك ما أعصم به كل من الغزالي وابن رشد ـ واقتفت أثرهما عصبة من الدارسين ـ فالتأويل في نظر هذا الاتجاه لا يعدو أنْ يكون حمل اللفظ على دلالته المجازية ليس إلا.

٥- وبقدر حرص المنشغلين بأمر الدلالة العقلية على الاستمساك بالتأويل، من حيث المفهوم والإجراء، كان حرصهم أيضًا على وضع الضوابط لكبح جماح المتأول والحد من نزعته الاعتباطية؛ فأهتدوا في رحاب هذا الانشغال إلى الدليل المرجح، وجعلوه الوسيلة التي تضفي على التأويل شرعيته.

وعلى الرغم من اختلافهم في حقيقة التأويل أهو اختيار يعمد إليه المتلقي لتغليب دلالة على أخرى، أم هو اضطرار يلزم القارئ بالأخذ به بعد استحالة الدلالة الظاهرة؟ فهم يقرون جميعًا بضرورة الدليل المرجح ؛فإذا انعدم الدليل بطل التأويل.




يظل هذا الرصيد المعرفي والفكري حبيس مرحلته التارخية، في سكونية تامة بدون الاهتمام باسترجاعه دومًا، وإعادة إحيائه وامتلاكه مجددًا؛ فإذا لم يحدث هذا التجديد والإحياء الواعي ستظل هذه المنجزات الفكرية تئن تحت وطأة الإهمال والذاكرة المفقودة والشعور الحضاري المعطل، فتفقد عمقها الثقافي ومرتكزات رصيدها المعرفي، وتتراجع عن الصدارة العلمية التي أهلتها سابقًا، ويضمحل التأثير الذي يمكن لها أنْ تقوم به لاحقًا في المسار التحولي لانتقال الثقافات وتلاقي الحضارات الإنسانية تأثيرًا وتأثرًا .

■■■




# بيبليوغرافيا

## أولاً: المصـادر

■ القرآن الكريم.

■ ابن الأثير، ضياء الدين (٦٢٢هـ):

■ المثل السائر، تحقيق أحمد الحوفي، وبدوي طبانة ط١ القاهرة ١٩٦٠.

■ ابن الأثير مجد الدين (٦٠٦هـ) :

■ النهاية في غريب الحديث والأثر، القاهرة ،دت.

■ إخوان الصفاء، (القرن الرابع الهجري) :

ــ رسائل إخوان الصفــاء وخلان الوفاء (٤ أجزاء)، تصحيح خير الدين الزركلي، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨.

■ الأرموي، سراج الدين(٦٨٢هـ) :

ــ مطالع الأنوار في المنطق، على هامش التحتاني قطب الدين الرازي لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار ، مطبعة البسناوي القاهرة،دت.

▪ الأشعري أبو الحسن (٣٣٠هـ):

ــ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠.

ـ الأشموني، أبو الحسن علي نور الدين بن محمد (٩٢٩هـ) :

ــ شرح ألفية ابن مالك، تحقيق محي الدين عبد الحميد ط٣ القاهرة ١٩٧٠.

▪ الآمدي سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي (٦٣١هـ) :

١ـ الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي ط٢ دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٦.

٢- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ١٩٧١.

▪ الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى (٣٧٠هـ) :

- الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي (١٨٨ ــ ٢٣١هـ) وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري (٢٠٦ ــ ٢٨٤هـ) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة مصر ١٩٥٩.

▪ ابن الأنباري، أبو البركات (٥٧٧هـ) :

ـ الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محي الدين عبد الحميد ط٤ مكة المكرمة ١٩٦١.

▪ نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار نهضة مصر بالقاهرة ١٩٦٧.

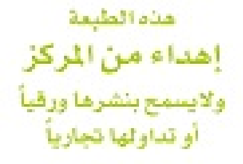
▪ الأنصاري، عبد العالي محمد بن نظام الدين(١١٨٠هـ) :

ـ فواتح الرحموت، بهامش المستصفى من علم الأصول للغزالي ط٢ دار الكتب العلمية بيروت دت.

▪ الباقلاني القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣هـ):










١ـ إعجاز القرآن بهامش الاتقان في علوم القرآن للسيوطي دار الفكر العربي، دت

٢- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق السيد عزت عطار الحسيني، مكتب نشر الثقافة الحديثة ١٩٥٠.

٣ ـ التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة دت.

- التحتاني، قطب الدين الرازي (٧٦٦هـ) :

ـ تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، في مجموعة شروح وحواشي الشمسية، نشرها الكردي القاهرة دت.

- التهانوي، محمد علي (١١٥٨هـ) :

ـ كشاف اصطلاحات الفنون تحقيق لطفي عبد البديع وعبد المنعم حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢.

- التوحيدي أبو حيان (٣٨٠هـ) :

ـ الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين بيروت، دت.

- ابن تيمية أبو العباس تقي الدين:

ـ الإكليل في المتشابه والتأويل القاهرة، دت.

- الثعالبي أبو منصور (٤٣٠هـ):

ـ فقه اللغة وسر العربية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دت.

ـ الإيجاز والإعجاز، أخرجه اسكندر آصاف، بغداد بيروت دت.

- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ) :

- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون ط٤ مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٧٥.

- الرسائل:

١- الرسائل الأدبية، قدم لها وبوبها وشرحها الدكتور علي أبو ملحم ط٢، ١٩٩١

دار الهلال بيروت١٩٩١.

٢ ـ الرسائل السياسية ط١ بيروت، دت .

٣ ـ الرسائل الكلامية ط١ بيروت ١٩٨٧.

- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (٤٧١هـ):

١ ـ أسـرار البلاغة، تحقيق عبد المنعم خفاجة مكتبة القاهرة ١٩٧٢.

٢ ـ دلائل الإعجاز، دار المعرفة، بيروت ١٩٨٤.

٣ ـ الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ط٢، دار المعارف مصر ١٩٦٨.

- الجرجاني علي بن محمد السند ،(٨١٦هـ):

١- حاشية على شرح المطالع في التحتاني قطب الدين الرازي لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة البسناوي دت.

٢- حاشية على شرح الشمسية، في مجموعة شروح وحواشي الشمسية نشره الكردي، القاهرة ١٩٠٥.

٣- كتاب التعريفات، طهران إيران دت.

- ابن جني، أبو الفتح عثمان (٣٩٢هـ) :

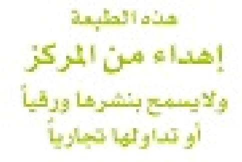
ـ الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت دت ٧٥ ـ ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي (٤٥٦هـ) :

١ ـ الإحكام في أصول الأحكام ط١، دار الكتب العلمية بيروت، دت.

٢ ـ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأسئلة الفقهية تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت ١٩٥٩.

- الحفني يوسف

- حاشية على شرح إيساغوجي نشره الحلبي القاهرة دت.







- الحموي، تقي الدين أبو بكر بن عبد الله المعروف بابن حجة(٨٣٧هـ)
- خزانة الأدب وغاية الأرب، شرح عصام شعيتو، دار الهلال، بيروت دت.
- ابن حنبل أحمد (٢٤١هـ) :

ـ المسند ط٤، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.

- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم (٣٨٨هـ):

ـ بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف مصر ط٢ ١٩٦٨.

- الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان (٤٦٦هـ) :

ـ سر الفصاحة ط١ دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٢.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (٨٠٨هـ) :

ـ المقدمة، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس ١٩٨٤.

- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١هـ) :

ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ١- تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة دت.

٢ ـ تحقيق إحسان عباس دار الثقافة، بيروت، دت.

- الرازي، فخر الدين (٦٠٦هـ)
- أساس التقديس في علم الكلام (جزء واحد) القاهرة ١٣٢٨.
- التفسير الكبير ـ مفاتيح الغيب ـ دار إحياء التراث العربي ط٣ بيروت دت.
- الراغب الأصبهاني الحسين بن محمد (٥٦٥هـ):

ـ المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة دت.

- ابن رشد، أبو الوليد بن محمد (٥٩٥هـ):









ـ فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق د، أبوعمران الشيخ وأ، جلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر .١٩٨٢.

- تلخيص كتاب المقولات، حققه د، محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

- ابن رشيق أبو علي الحسن القيرواني (٤٥٦هـ):

ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد بن عبد الحميد ط٣ مطبعة السعادة بمصر ١٩٦٤.

- الرماني أبو الحسن علي بن عيسى (٣٨٦هـ) :

ـ النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجازالقرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ط٢، دار المعارف مصر ١٩٦٨.

- الزجاجي ،أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق (٣٣٧هـ) :




– الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك ط٤ دار النفائس، بيروت ١٩٨٢.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (٧٩٤هـ) :

– البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ط٣ دار الفكر ١٩٨٠.

- الزركلي خير الدين:

– الأعـلام قاموس تراجم ط٣ بيروت ١٩٦٩.

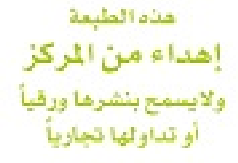
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (٥٣٨هـ):

ـ أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩.

ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الحلبي القاهرة دت.

ـ الزملكاني، كمال الدين (٦٥١هـ):

ـ البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب،






مطبعة العاني، بغداد ١٩٧٤.

■ ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (٧٧١هـ):

ـ طبقات الشافعية الكبرى ط١ المطبعة الحنفية المصرية، ١٣٢٤هـ.

■ السجلماسي أبو محمد القاسم (٧٠٤هـ):

- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط المغرب ١٩٨٠.

■ السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر (٦٢٦هـ):

ـ مفتاح العلوم، ضبطه وشرحه الأستاذ نعيم زرزور ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣.

■ السيالكوتي عبد الحكيم الهندي المعروف بابن شمس الدين (١٠٦٧هـ)

■ حاشية على حاشية الجرجاني على الشمسية، في مجموعة شروح وحواشي الشمسية، نشره الكردي القاهرة ١٩٠٥.

■ ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (٤٢٨هـ):

- الشفاء - العبارة - تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور تحقيق محمود الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٠.

■ ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي (٤٥٨هـ):

ـ المخصص، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي دار الآفاق الجديدة، بيروت دت.

■ السيوطي عبد الرحمن جلال الدين(٩١١هـ):

ـ الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت دت.

ـ الأشباه والنظائر ،في النحو، راجعه وقدم له فايز ترجيني، دار الكتاب العربي، بيروت، دت.

ـ بغية الوعاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت، دت.







ـ تفسيرالقرآن (تفسير الجلالين) بمشاركة المحلي جلال الدين ، دار إحياء التراث العربي بيروت.

ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وأخرين مكتبة الحلبي دت.

■ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي المالكي(٧٩٠هـ) :

ـ الموافقات في أصول الشريعة، ط٢ المكتبة التجارية بمصر ١٩٧٥.

■ الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (٢٠٤هـ):

ـ الرسالة تحقيق أحمد محمد شاكر دار الحلبي القاهرة ١٩٤٠.

ـ أحكام القرآن ، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٠.

■ ابن شاكر محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (٧٦٤هـ):

ـ فوات الوفيات، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار النهضة المصرية القاهرة دت.

■ الشريف الرضي (٤٠٦هـ):

ـ تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبد الغني حسن دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٥.

■ الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (٥٤٨هـ) :

ـ الملل والنحل، تحقيق محمد سيد الكلاني، مكتبة الحلبي القاهرة ١٩٦٧.

ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه ألفرد جيوم، بغداد دت.

■ الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد (١٢٥٥هـ):

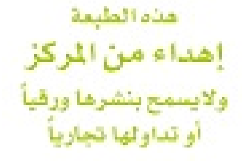
ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة بيروت دت

■ الطبري، محمد بن جرير (٣١٠هـ) :

ـ تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل أي القرآن «تحقيق محمود أحمد شاكر دار المعارف.









- الطوسي نصير الدين (٦٧٢هـ) :

- شرح الإشارات والتنبيهات، في ابن سينا الإشارات والتنبيهات نشره سليمان دنيا القاهرة دت.

- أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ) :

ـ مجاز القرآن، علق عليه محمد فؤاد سركين ط٢ مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١ .

- ابن عبد الشكور الشيخ محمد (١١١٩هـ):

ـ مسلم الثبوت في أصول الفقه، بهامش المستصفى من علم الأصول للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت دت.

ـ ابن عبد الكافي تاج الدين أبو نصير عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ)

ـ طبقات الشافعية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي الحلبي ١٩٦٤.

- ابن عربي محي الدين (٦٢٨هـ):

ـ الفتوحات المكية، دار صادر بيروت دت.

- العسكري ، أبو هلال (٤٠٠هـ) :

ـ الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ط٤ دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٦٣.

- الغزالي، أبو حامد (٥٠٥هـ) :

١- تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ط٤ دار المعارف القاهرة دت

٢- قانون التأويل تحقيق زاهد الكوثري ، الأنوار القاهرة ١٩٦٠.

٣- المستصفى من علم الأصول ط٢ دار الكتب العلمية، بيروت دت.

٤- معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا ط٢ دار المعارف القاهرة، دت.

٥- المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو ط٢ دار الفكر دمشق ١٩٨٤.






■ الفارابي، أبو نصر محمد (٣٣٩هـ) :

١ - إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين ط٣ المكتبة الأنجلو مصرية ١٩٦٨.

٢ - كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت دت.

■ ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا (٣٩٥هـ):

ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربي في كلامها، القاهرة ١٩١٠.

ـ مجمل اللغة (تحقيق حسن حمودي، ط١ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت ١٩٨٥.

ـ معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون دار الفكر، بيروت ١٩٧٩.

■ الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد (٢٠٧هـ) :

ـ معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار السرور، بيروت دت.



■ الفيروزابادي، مجد الدين بن يعقوب (٨١٧هـ) :

ـ القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، بيروت دت.

■ القاضي عبد الجبار أبو الحسن الأسد آباي (٤١٥هـ):

١ - شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة ١٩٦٦

٢ - المغني في أبواب التوحيد والعدل تحقيق تحت إشراف طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة ١٩٦٥.

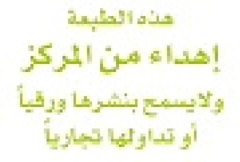
■ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (٢٧٦هـ) :

١ - أدب الكاتب، تحقيق محمد الدالي مؤسسة الرسالة ط٢ بيروت ١٩٨٥.

٢ - تأويل مشكل القرآن ط٣ المكتبة العلمية، المدينة المنورة ١٩٨١.

■ قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ):

ـ نقد الشعر، تحقيق محمد بن الغني خفاجي دارالكتب العلمية، بيروت دت.






▪ القرطاجني أبو الحسن حازم (٦٨٤هـ) :

ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ط٣ دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٦.

▪ القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي (٦٤٨هـ):

ـ إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب ١٩٥٠.

ـ ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)

ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين مراجعة وتعليق عبد الرؤوف سعد دار الجيل بيروت ١٩٧٣.

ـ بدائع الفوائد المطبعة المنيرية. دت.

ـ زاد المعاد في هدي خير العباد محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين المطبعة المصرية ١٣٧٩.




ـ الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، تصحيح زكريا علي يوسف مطبعة الإمام القاهرة، جزء واحد ١٣٨٠هـ.

▪ ابن مالك، كمال الدين محمد بن عبد الله الطائي (٦٧٢هـ):

ـ شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي ط١ دار المأمون للتراث، دمشق ١٩٨٢.

▪ المحاسبي الحارث بن أسد (٢٤٣هـ):

ـ العقل وفهم القرآن تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت ١٩٧١.

ـ المرادي بدر الدين الحسن بن أم قاسم (٧٤٩هـ) :

ـ توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية بن مالك ط٢ مكتب الكليات الأزهرية دت.

▪ ابن مسكويه أبو علي أحمد الخازن (٤٢١هـ)، وأبو حيان التوحيدي (٣٨٠هـ):

ـ الهوامل والشوامل ، نشره أحمد أمين، والسيد أحمد صقر القاهرة ١٩٥١.

■ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم (٧١١هـ):

ـ لسـان العـرب، دار صادر، بيروت دت.

■ ابن هشام، أبو عبد الله جمال الدين (٧٦١هـ) :

ـ أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط ٦ دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٠.

ـ شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة دت.

■ ابن وهب أبو الحسن إسحاق، الكاتب (٣٣٥هـ):

ـ البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي ط ١ بغداد ١٩٦٧.

■ ياقوت الحموي:

ـ معجم الأدباء ـ إرشاد الأريب في معرفة الأديب ــ تحقيق د، إحسان عباس، ط١ دار الغرب الإسلامي بيروت١٩٩٣.

■ ابن يعيش، موفق الدين (٦٤٣هـ) :

ـ شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت دت.

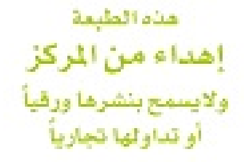


## ثانيًا: المراجع العربية:

■ أحمد حساني:

– السياق والتأويل من الإشكالية الفيلولوجية إلى الإشكالية اللسانية مجلة الموقف الأدبي، مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق العدد٣٩٢ كانون الأول ٢٠٠٣.

– العلامة في التراث، مجلة تجليات الحداثة العدد الثاني ١٩٩٣. معهد اللغة العربية وآدابها جامعة وهران، الجزائر.






– مباحث في اللسانيات، سلسلة الكتاب الجامعي ،ط٢. كلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي ٢٠١٣.

– المكون الدلالي للفعل، ديوان المطبوعـات الجامعية ،الجزائر ١٩٩٣.

- إسحاق موسى الحسيني :

ـ اللغة الصامتة، مجلة مجمع اللغة العربية القاهرة. ج٤٥ ماي. ١٩٨٠.

- بركة بسام

ـ معجم اللسانية، طرابلس، لبنان. ١٩٨٥.

- الجابري محمد عابد :

ـ نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٦.

- جميل صليبا:

ـ المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت ١٩٨٢ .

- الحاج صالح:

ـ مدخل إلى علم اللسان، مجلة اللسانيات عدد ٢(١٩٧٢) الجزائر.

- حسينـي بلقاسم :

ـ العلامة عند علماء الأصول ـ دراسة في ضوء السيميائيات بحث مقدم لنيل درجة الماجيستير بإشراف د. مختار حبار وبمساعدة أ. أحمد حساني مخطوط بمعهد اللغة العربية وآدابها جامعة وهران. ١٩٩٦/ ١٩٩٧.

- زكي محمود نجيب :

ـ تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة ط٢، ١٩٧٣ .

ـ ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق ط ٢ .بيروت١٩٧٩.

- السيد أحمد عبد الغفار :

ـ ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية مصر دت.








■ فاخوري عادل:

ـ علم الدلالة عند العرب، دار الطليعة، بيروت دت.

■ القاض عاطف :

ـ الدلالة عند الأنصاري، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد٢٥. ١٩٨٥ .

ـ علم الدلالة عند العرب (السيمياء) مجلة الفكر العربي المعاصر عدد١٨ ـ١٩ . ١٩٨٢.

■ الكشو صالح :

ـ الوضع الابيستمولوجي للسانيات، مجلة المعرفة، عدد٢٦٦. ١٩٨٤ .دمشق .

■ قاسم سيزا، وناصر حامد أبو زيد :

ـ أنظمة العلامات (مدخل إلى السميوطيقا) دار إلياس العصر، القاهرة. ١٩٨٦ .

■ مبارك حنون :

ـ مدخل للسانيات دي سوسير، دار توبقال، الدار البيضاء ،المغرب ١٩٨٧ .

مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣ .

■ محمد عبد المطلب :

ـ النحو بين عبد القاهر الجرجاني وتشومسكي، مجلة فصول، مج:٥.ع: ١ أكتوبر – نوفمبر، ديسمبر. ١٩٨٤ .

■ مرتاض عبد الملك :

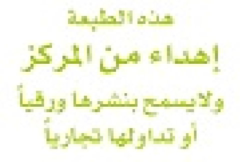
ـ بين السمة والسيميائية، مجلة تجليات الحداثة، جامعة وهران عدد٢ ١٩٩٣

ـ بنية الخطاب الشعري، ط١ دار الحداثة، بيروت ١٩٨٦ .

ـ أ، ي دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد الخليفة، ديوانالمطبوعات الجامعية ١٩٩٢ .

■ المسدي عبد السلام:




ـ الأسلوبية والأسلوب، نحو بديل ألسني في نقد الأدب، الدار العربية للكتاب (ليبيا ـ تونس) ١٩٧٧.

ـ التفكيراللساني في الحضارة العربية،الدار العربية للكتاب ،١٩٨٦.

ـ قاموس اللسانيات (عربي ـ فرنسي ـ عربي) الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٤.

ـ اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشـر دت

■ هبو أحمد:

ـ الأبجدية، نشأة الكتابة، دار الحوار اللاذقية ١٩٨٤.

## ثالثًا: المراجع الأجنبية :

### أ ـ المراجع المترجمة:

■ أولمان ستيفن:

ـ دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، القاهرة ١٩٩٨.

■ بارت رولان :

ـ درس السيميولوجيا، ترجمة بن عبد العالي، دار توبقال. المغرب. ١٩٨٦.

ـ مبادئ في علم الدلالة، ترجمة محمد البكري، دمشق دت.

■ بيار غيرو:

ـ السيمياء، ترجمة أنطوان أبو زيد ط٢، بيروت، ١٩٨٦

ـ علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، دمشق ١٩٨٨.

ـ علم الدلالة ترجمة أنطوان أبو زيد، عويدات، بيروت دت.

■ جورج مونان :

ـ علم اللغة في القرن العشرين، ترجمة نجيب غزاوي، مؤسسة الوحدة، دمشق دت.

■ سفان دافيد:

ـ الأصول السيميائية في فكر شارل بيرس، ترجمة عبد الملك مرتاض، مجلة علامات في النقد، يونيو ١٩٩٣.

■ شارل بيرس :

ـ تصنيف العلامات، ترجمة جبوري غزول، مدخل إلى السيميوطيقا، دار إلياس العصر، القاهرة. ١٩٨٦.

■ فوك كاترين وقوفيك بيارلي:

ـ مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة، ترجمة المنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٤.

■ كنداراتوف:

ـ الأصوات والإشارات ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢.

■ يوري لوتمان:

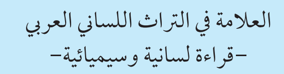
ـ مدخل إلى سيميائية الفيلم، ترجمة نبيل الدبسي، ط١، دمشق ١٩٨٩.

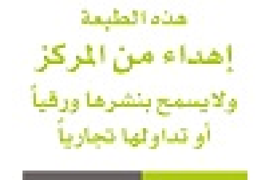
■ لودال جيرار:

ـ بيرس أو سوسير، ترجمة عبد الرحمن بو علي، مجلة العرب والفكر العالمي العدد الثالث، بيروت، ١٩٨٨.

■ مارسيلو داسكال :

الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ترجمة حميد لحمداني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب دت.

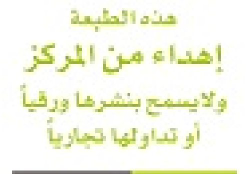





## ب ـ المراجع باللغة الفرنسية (الأصلية والمترجمة)


- Benveniste(Emile) : Problèmes de linguistique générale(2t). Gallimard 1974.
- Bruzy( Claude) et autres : La sémiotique phanéroscopique de Charls.S.Peirce (langages) 58. 1980.
- David Savan: La séméiotique de Charles Peirce ، langage ،58، 1980. Paris Larousse.
- De Saussure( Ferdinand) : Cours de linguistique générale، Paris Payot 1983.
- Dubois( Jean) et autres. Dictionnaire de linguistique،Paris, Larousse،1973.
- Ducrot(Aswald) et Todorov(Tzvetan): Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Ed :de Seuil، Paris 1972.
- Istirne :Relation entre les types d'écriture de la langue, dans Recherches internationales à la lumière du marxisime, Paris .Ed de la nouvelle critique.
- Lerat( Pierre): Sémantique descriptive, Hachette, Paris 1983.
- Lyons( John) : Linguistique générale.tr ;f. Dubois Charlier et D.Robinson. Paris Larousse .1970.
- Morris( Charles): Fondements de la théorie des signes, langages 35. 1974.Paris Larousse.
- Mounin(Georges): Introduction à la sémiologie.Minuit Paris.1970.




■ Umberto( Eco): Peirce et la sémantique contemporaine, langage، 58، 1980.Paris Larousse.

■ Nef (Frédéric): Note sur une argumentation de Peirce (langages) 58. 1980,Paris Larousse.

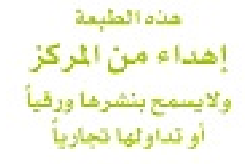
■ Peirce( Charles Sanders): Deux lettres a la Lady Welby sur la phanéroscopie et la sémiologie, revue de Métaphysique et de moral, 1961.

■ Ecrits sur le signe, rassembles, traduits et commentés par Gerard Deledalles, 1er edition. Seuil, Paris, 1978.

■ Veron (Elisco) : La semiosis et son monde (Langage) no :58. 1980, Paris Larousse.




■ ■ ■

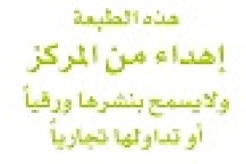






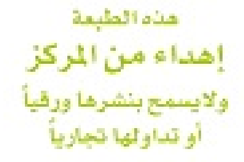
## فهرس الموضوعات





هذه الطبعة
إهداء من المركز
ولايسمح بنشرها ورقياً
أو تداولها تجاريا

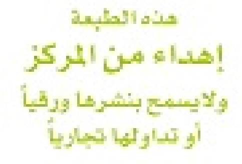






هذه الطبعة
إهداء من المركز
ولايسمح بنشرها ورقياً
أو تداولها تجاريا







هذه الطبعة
إهداء من المركز
ولايسمح بنشرها ورقياً
أو تداولها تجارياً





■■■







المملكة العربية السعودية - الرياض
مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية
برنامج النشر
ص.ب ١٢٥٠٠ الرياض ١١٤٧٣
هاتف:٠٠٩٦٦١١٢٥٨٧٢٦٨ - ٠٠٩٦٦١١٢٥٨١٠٨٢
البريد الإليكتروني: nashr@kaica.org.sa